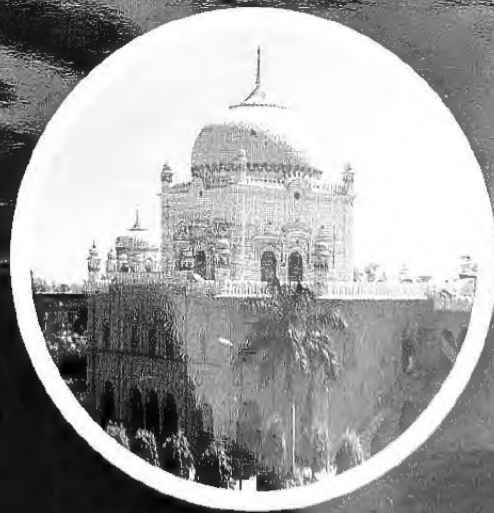


# مَقَالَاتُ مَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ



ادارۃ تالیفات اشرفیہ

پتوک فوارہ ملتان پاکستان

(0322-6180738, 061-4519240)

# مَقَالَاتُ مَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِ

جلد 11

مجموعه تالیفات

سَيِّدُنا اِمَامُنا الْكَبِيْرُ اِيْمَانُ اِيْبَاتِ اللّٰهِ قَاسِمُ الْعِلْمِ وَالْحَيٰةِ  
مَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِ حَضْرَتُ مَوْلَانَا فَحْشَقَاسِمُ نَانُو تَوِي رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

مُرتَب

قاری مُحَمَّد اسْحاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارۃ تالیفاتِ اشرفیہ

چوک فوارہ ملت ان 0322-6180738

# مَقَالَاتُ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ

تاریخ اشاعت..... ذوالقعدہ ۱۴۴۱ھ  
ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان  
طباعت..... بساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان  
بائسٹنگ..... ابو ذربک بائسٹنگ..... ملتان

## انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

### قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔  
الحمد للہ اس کا کیلئے ادارہ میں علامہ کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔  
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں  
تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

## ملنے کے پتے

### ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملت ان پکستان

دارالاشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... انارکلی..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالاعلام..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
ممتاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	اسلامک بک کمپنی..... امین پور بازار..... فیصل آباد
مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عرفاروق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گوجرانوالہ..... اسلامی کتاب گھر..... ایف آف	والی کتاب گھر..... گوجرانوالہ..... مکتبہ علیہ..... اکوڑہ ٹنک
الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891	

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K  
(ISLAMIC BOOKS CENTER)

119-121- HALLIWELL ROAD  
BOLTON BL1 3NE. (U.K.)

## إجمالي فهرست

1	قبلہ نما	3
2	تنوير النبراس من انكر تحذير الناس	319
3	نسخه جديده الحظ المقسوم من قاسم العلوم	399
4	عكس قديم الحظ المقسوم من قاسم العلوم	426



# قبلہ نما





## پیش لفظ

”تصانیف قاسمیہ“ عقل و نقل کے مختلف علمی معیاروں اور روایت و درایت کی مختلف فکری کسوٹیوں پر رکھا ہوا حضرت امام النانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے نقدِ علم کا وہ اہم ترین حصہ ہیں کہ جنہوں نے ”اہل سنت والجماعت“ کے مسلکِ مستقیم کے عین مطابق سرزمینِ ہند پر ”دیوبند“ کو ایک محققانہ قرآنی، حدیثی، فقہی اور اصلاحی مکتبِ فکر میں تبدیل کر دیا ہے اور آج یا مستقبل میں ہندوستان کی اسلامی علوم و معارف کی تاریخ کا کوئی بھی انصاف پسند محقق و مصنف ”دیوبند“ سے صرفِ نظر کر کے اپنی کاوش پر علمی دنیا سے ناقص ”نا تمام اور ناقابل اعتبار ہونے کا الزام لینے کی جرأت نہیں کر پائے گا۔“

ہندوستان میں مسلمانوں سے سطوت و اقتدار چھین جانے کے ایک نازک ترین تاریخی موڑ پر حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے الہامی علوم و معارف اگرچہ دفاعی رُخ سے سامنے آئے۔

لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اس دفاعی محاذ پر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے اقدامی ذوقِ دعوت اور الہامی طرزِ تحقیق کے تحت ان کے قلم سے نکلے ہوئے لفظ لفظ نے وقت کے تقاضوں کی بھرپور رعایت کے ساتھ ایک نئے علمِ کلام سے علمی دنیا کو آشنا بنایا ہے۔

”مشک آنست کہ خود بوید نہ کہ عطار بگوید“ مجلس معارف القرآن اپنی اس خوش بختی پر نازاں ہے کہ حضرت الامام بانی دارالعلوم دیوبند کے فکر آفریں علوم کو تسہیل و تشریح کے ساتھ پیش کرنے کی آرزوئے اکابر اُس کے توسط سے پوری ہو رہی ہے۔ یقین ہے کہ ”علوم قاسمیہ“ کے سلسلے میں مجلس کا یہ اقدام علمی حلقوں کے واسطے اسلامیات پر ایک تحقیقی باب کا ایمان آفریں اضافہ اور دین حنیف کے دعوتی دائروں کے لئے دفاع و اقدام کا یہ قیمتی سرمایہ عزیمت آفریں ثابت ہوگا۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ صدر مجلس معارف القرآن و مہتمم دارالعلوم دیوبند کی مجلس کی تصنیفی خدمات سے خصوصی دلچسپی اور گراں مرتبت علمی اور فکری راہنمائی ہی درحقیقت مجلس کا وہ بیش بہا اثاثہ ہے کہ جس نے مکتب فکر دیوبند کے راس رئیس حضرت امام النانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے عظیم المرتبت علوم کی خدمت پر مجلس کو آمادہ کیا ہے۔

خدا کرے کہ مستقبل میں علمی حلقے کلام کے اس نقش جدید کی بنیادوں پر عصر حاضر کے مجتہدین کے لئے زیادہ سے زیادہ سامانِ طمانینت مہیا کر سکیں۔ مجلس حضرت حکیم الاسلام مدظلہ العالی کی علمی راہ نمائی اور حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب مدظلہ استاذ دارالعلوم دیوبند کی علوم قاسمیہ پر اس کاوش تشریح و تسہیل کے لئے سپاس گزاری کے لئے خوش گوار فرض کی ادائیگی کے ساتھ یہ علمی متاع نذرِ قارئین کر رہی ہے۔

محمد سالم قاسمی

معمد عمومی مجلس معارف القرآن (دارالعلوم دیوبند)

## مقدمہ از شارح

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وكفى والصلوة والسلام على نبيه ورسوله

محمد المجتبیٰ و علی الہ و صحبہ و جمیع عبادہ الذین اصطفیٰ

اما بعد! آریہ سماج کے بانی و سرگروہ پنڈت دیانند سرتی نے اپنے مشن کی تبلیغ و اشاعت کے لئے یہ پروگرام بنایا کہ جس قدر مذاہب ہندوستان میں مروج ہیں خواہ اُن کا بنیادی تعلق وید سے ہو یا اسلام سے، یا عیسائیت سے ہو، سب کے خلاف جارحانہ اقدام کریں اور عوام کے قلوب میں جو عقائد و نظریات جاگزیں ہیں اُن کا استیصال کر کے اپنے خود ساختہ نظریات و عقائد کی تخم ریزی کریں جن کا ماخذ اُن کے دعوے کے مطابق وید ہیں جس کی خود ساختہ تشریحات اور تفسیرات پر زور دینا شروع کر دیا جو علماء سنسکرت کے نزدیک بھی غلط تھیں۔

جیسے وید میں خدا کی صفت ”سرب شکتیمان“ جس کا صحیح ترجمہ قادرِ مطلق ہے۔ اس کا ترجمہ یہ کیا ”بغیر کسی کی مدد کے سب کام خود کر لینے کی طاقت والا“۔ اس قسم کی تحریفات کی بہت سی مثالیں سنسکرت کے عالموں نے اُن کی تصنیفات میں سے نکال کر اُن کے معتقدوں کو چیلنج دیئے کہ اُن کو صحیح ثابت کریں مگر کوئی نہ کر سکا۔ بہر حال جہاں تک ہندو مذہب کا تعلق ہے انہوں نے اس میں اچھی اصلاحات پر بھی اپنی قوم کے سامنے زور دیا جیسے نکاح بیوگان (بدھواہواہ) جس کو قدیم خیال کے ہندو بڑا پاپ

سمجھتے تھے۔ یا مورتی پوجا کا کھنڈن وغیرہ۔

اگر اپنے ویدک دھرم کے عقائد اور اعمال میں جو کچھ جائز یا ناجائز ترمیمات اُن کو کرنا تھیں وہ اپنی قوم تک محدود رکھتے اور اسلام پر کچھ نہ اُچھالتے تو علماء کو اُن سے معترض ہونے کی ضرورت نہ محسوس ہوتی۔

لیکن شاید اُنہوں نے اس پروگرام کو اس لئے ضروری خیال کیا کہ قوم کے خیال میں یہ بات نہ آنے دیں کہ اُن کی اصلاحات (مثل نکاح بیوگان وغیرہ) اسلامی نظام سے اخذ کی گئی ہیں جس کا نتیجہ اسلام کی عظمت کی صورت میں برآمد ہو سکتا ہے اس لئے اسلامی عقائد و اعمال کے خلاف فلسفیانہ رنگ میں پروپیگنڈا کرنا قوم کو اس خیال سے دُور رکھ سکتا ہے۔ اس لئے اسلام پر کچھ اُچھالنا مفید مقصد سمجھا۔

بہر کیف اُنہوں نے اپنے پروگرام کے مطابق جب کہ رُڑکی کی چھاؤنی میں برسرِ بازار اسلام پر حملے شروع کئے تو علمائے اسلام مقابل ہوئے جس کی کچھ اجمالی روئیداد اس کتاب میں خود حضرت شمس الاسلام نے تحریر فرمائی ہے اور ”انتصار الاسلام“ میں اس سے زیادہ مفصل بیان کی گئی ہے۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ پنڈت جی کے طرزِ عمل سے یہ ثابت ہو گیا کہ وہ کبھی مقابلہ پر نہ آئیں گے اور جب بھی مناسب موقع دیکھیں گے یعنی یہ کہ دندان شکن جواب دینے والوں سے جب میدان خالی پائیں گے تو پھر اُسی طرح کچھ اُچھالنے کا مشغلہ جاری کر دیں گے۔

اس فتنہ کے سد باب کے اس کے سوا اب کوئی دوسری صورت نہیں تھی، کہ جو اعتراضات اُنہوں نے اپنی تحریرات میں پیش کئے۔

اور جن کو وہ اپنی کتھاؤں میں مجمعِ عوام میں بیان کرتے رہے اُن سب کے جوابات کو شائع کر دیا جائے تاکہ بالخصوص عوامِ مسلمین اُن کی ہفوات کی حقیقت سے باخبر ہو جائیں اور وہ اور اُن کے متبعین بھی سمجھ لیں کہ اسلامی اصول دیومالا کی کہانیاں نہیں بلکہ عقل سلیم کے معیار پر پورے اُترنے والے ہیں۔

ایسے گیارہ اعتراضات تھے جن کے جوابات پر حضرت شمس الاسلام نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے توجہ فرمائی۔ دس اعتراضات کے جواب رسالہ ”انتصار الاسلام“ میں تحریر فرمائے اور ایک اعتراض یعنی استقبال قبلہ کے جواب میں یہ ایک مستقل رسالہ سپرد قلم فرمایا۔ جوابات میں جو التزام ”انتصار الاسلام“ میں ملحوظ رکھا گیا تھا وہ اس میں بھی قائم رکھا گیا۔ یعنی ہر سوال کے جواب کی دو تقریریں رقم فرمائی گئیں۔ ایک تقریر مختصر اور عام فہم جس کو دندان شکن کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ اس میں اکثر جوابات معترض کے مسلمات ہی سے دیئے گئے ہیں۔ یعنی دشمن کے حربے کو اسی کے سر پر لوٹا دیا۔ دوسری تقریر مدلل بدلائل عقلیہ جو تحقیقی جوابات پر مشتمل ہے۔

اسی طرح اس رسالہ ”قبلہ نما“ میں اول اعتراض کی تقریر کر کے پھر دو قسم کے جوابات دیئے گئے۔ اول عام فہم اور اسی نہج کے تحت عنوان ”جواب اول“ تحریر فرمایا، جیسے ”انتصار الاسلام“ میں قائم کیا گیا ہے۔ ایسے جوابات کی تقریر کے بعد پھر جواب ثانی کے عنوان کے ماتحت دوسری قسم کے جواب یعنی تحقیقی جواب مدلل بدلائل عقلیہ کو سپرد قلم کیا گیا۔ جس کو دو تقریروں میں تقسیم کر دیا۔

ایک کا عنوان ہے تقریر مجمل اور دوسری کا تقریر مفصل۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتابت جوابات کی ابتداء اسی اعتراض سے فرمائی گئی تھی۔ اسی لئے اعتراض کی تقریر پر یہ جلی عنوان قائم فرمایا ”اعتراض اول“ اگر ”انتصار الاسلام“ کے بعد اس کی نوبت آتی تو بجائے عنوان مذکور ”اعتراض (۱۱)“ یا اعتراض یازدہم لکھا جاتا۔

اس لحاظ سے رسالہ ”انتصار الاسلام“ میں جو اعتراض سب سے پہلے مذکور ہوا اُس پر اعتراض (۲) کا عنوان ہونا چاہئے تھا، مگر اس پر طابع و ناشر نے نمبر (۱) لگا دیا۔ شاید اس لئے ایسا کیا گیا کہ طباعت و اشاعت میں تقدّم اس کو حاصل ہوا۔ اس اعتبار سے ترتیب کی ابتداء وہیں سے محسوب کی۔

مگر بنا بریں یہ مناسب تھا کہ قبلہ نما میں نمبر (۱۱) لگایا جاتا اور یہ نوٹ دے دیا

جاتا کہ دس اعتراضوں کے جواب ”انتصار الاسلام“ میں مذکور ہو چکے ہیں گیارہویں اعتراض کے جواب پر یہ پوری کتاب مشتمل ہے۔ بہر حال ناظرین رسالہ ہذا ابتداء میں عنوان ”اعتراض اول“ کو دیکھ کر اعتراض ثانی و ثالث کی جستجو میں ورق گردانی نہ فرمائیں کہ اس رسالہ کا بیشتر حصہ صرف اسی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اس مقصد سے فراغت کے بعد زیر عنوان تتمہ ایسے شبہات کے جوابات قلمبند فرمائے ہیں جو اہل علم کو تقریرات مذکورہ کتاب کے دوران میں پیش آسکتے ہیں چونکہ یہ جوابات طویل تھے اس لئے اُن کو آخر میں بذیل عنوان ”تتمہ“ تحریر فرمایا گیا۔

اس سے قبل حجۃ الاسلام وبراہین قاسمیہ اور ”انتصار الاسلام“ کی تصحیح و تسہیل کما حقہ کی گئی۔ جن کو ادارہ مجلس معارف القرآن نے دیدہ زیب کتابت و طباعت اور صحت کے پورے اہتمام کے ساتھ شائع کیا جو ہر اعتبار سے مطبوعات سابقہ سے بہت فائق ہیں، اُن ہی التزامات کی پابندی کا جو مذکورہ بالائینوں کتابوں میں قائم کئے گئے ہیں، یعنی مطبوعات قدیمہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تصحیح کتاب میں سعی بلیغ، توضیحات و حل مضامین مشککہ کا پورا اہتمام، پھر کتابت میں سلیقہ کے ساتھ فواصل کی کما حقہ رعایت کہ مطالعہ کرنے والوں کو فہم مضامین میں اس سے پوری مدد ملتی ہے، ان شاء اللہ اس کتاب ”قبلہ نما“ میں بھی پورا خیال رکھا گیا ہے۔

نیز مناسب مواقع پر ایسے عنوانات کے اضافے بھی کئے گئے جو مقصد کلام کی طرف راہنمائی کرنے والے ہیں جیسے کہ مذکورہ بالا کتب میں کئے گئے ہیں۔ اور اُن کے اس خاص نہج پر اس میں بھی عمل کیا گیا کہ تشریحی جملوں کو اصل عبارت مصنف رحمۃ اللہ علیہ سے ممتاز رکھنے کے لئے بین القوسین مندرج کیا گیا۔ قوسین کے انداز کے ساتھ اس طرح ( ) لیکن اگر حضرت مصنف کے کسی جملہ معترضہ کو قوسین کے درمیان کر دینا مناسب معلوم ہوا تو ایسے موقع پر ہم نے قوسین کے بجائے خطوط وحدانی کا استعمال کیا ہے۔ اس طرح { } اس لئے جہاں یہ صورت سامنے آئے تو



اس کو اصل کتاب کا مضمون سمجھا جائے۔

حسب معمول سابق اس کتاب میں بھی مواقع فصل کو واضح کرنے کا اہتمام رکھا اور وقفہ کے نشان (،) اور ختم جملہ کے نشان (۔) کو اس کے مناسب موقع پر لگایا گیا ہے۔ کیونکہ ایسے نشانات فہم مضامین میں پوری مدد دیتے ہیں اور صرف یہی مختصر اشارے شرح کا کام دے دیتے ہیں اور بعض اوقات تو بڑے مغالطے اور الجھن سے بچا لیتے ہیں۔ مثلاً اسی کتاب میں مطبوعہ سابقہ میں ایک جملہ اس طرح لکھا ہے:

”یہی وجہ ہے کہ ہر کمال حدوث و بقاء میں وجود صاحب کمال کا محتاج ہے۔“

یہاں پڑھنے والے کو جو معنی متبادر ہوں گے (لام کا زیر ہوتے ہوئے) وہ یہ ہوں گے کہ حدوث و بقاء کے کمال میں وجود محتاج ہے صاحب کمال کا۔ اور یہ معنی مقصد کے بالکل برعکس ہیں۔ اب اس جملہ کو جس طرح ہم نے لکھا ہے دوبارہ درج ذیل کرتے ہیں، مطالعہ کیجئے۔

”یہی وجہ ہے کہ ہر کمال، حدوث و بقاء میں وجود صاحب کمال کا محتاج ہے۔“

اب اصل بات واضح ہوئی، یعنی وجود محتاج الیہ ہے۔ ہر کمال کا پیدا ہونا اور باقی رہنا وجود ہی پر موقوف ہے۔ دیکھئے ایک چھوٹے نشان نے بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ اس نشان کے بعد ہمیں اس پر کوئی نوٹ دینے کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی۔

تنبیہ

واضح رہے کہ یہ سلسلہ تخلیق عالم و استقبال قبلہ پنڈت دیانند کے اعتراضات کے پیش نظر حضرت مفسر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کو بعض ایسی حقائق کو منظر عام پر لانا پڑا جو عام لوگوں کے فہم سے بالاتر تھیں۔ جیسے بعد مجرد اور وجود منبسط، اور بعد مجرد میں وجود منبسط کے انعکاس کی نوعیتیں اور بہت سے دقائق ہیں جو ضمناً مذکور ہوتے چلے گئے۔ یا وہ مسائل جو مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی ابحاث میں حضرات عارفین صوفیاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے بیان فرمائے۔

یہ سب دقائق و حقائق ہیں، عقائد کے مرتبہ میں نہیں ہیں کہ اُن پر ایمان لانا واجبات میں سے ہو، اور ثبوت ایمان و اسلام کے لئے اُن کا سمجھنا ضروریات دین میں داخل ہو۔ اگر کوئی ان حقائق و دقائق سے قطعاً ناواقف ہو تو اس کے ایمان میں ذرہ برابر کمی نہ آئے گی۔ اگر کوئی ان تمام نظریات کو سمجھ لینے کے بعد بھی انکار کرے، مثلاً یہ کہے کہ اللہ نے کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا اس کی تعمیل میں ہم ادھر کو منہ کر لیتے ہیں، بس اس سے زائد کو ہم کوئی چیز نہیں سمجھتے۔

یہ کہے کہ ہم تو اس پر ایمان رکھتے ہیں کہ تمام زمینوں اور آسمانوں کو اور اُن میں جس قدر مخلوقات ہیں ان سب کو اور ہم کو اللہ نے پیدا کیا وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اُس کے بندے، بس ہم تو اتنی ہی بات کے قائل ہیں۔ یہ تڑلات و جود کے نظریات ہم نہیں جانتے، نہ ہمیں ان پر یقین ہے تو شریعت اُن پر نہ کافر کا حکم لگائے گی، نہ فاسق کا، نہ اُن کو گنہگار سمجھا جائے گا، نہ توبہ پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ اسی درجہ کی بات ہے کہ ایک شخص آم کھا رہا ہے اور اُن سے لطف اندوز ہو رہا ہے۔ اور دوسرا اُس کی پیدائش پر غور و فکر کر رہا ہے اور سوچ رہا ہے کہ ایک گٹھلی کو درخت بننے میں کن مراتب سے گزرتا پڑا، زمین کی طرف سے کس کس قوت نے اس میں کیا کیا تصرفات کئے۔ پہلا شخص کہتا ہے کہ میاں چھوڑا ان قصوں کو، ہمیں تو آم کھانے سے مطلب ہے، پیدا کرنے والے نے جس طرح چاہا آم پیدا کر کے ہمیں دے دیئے۔ آم کھاؤ اور اللہ کا شکر کرو۔ تو کون ہے، جو اس کہنے والے کو قابلِ ملامت قرار دے۔

والسلام

اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العلمين، والصلوة والسلام على رسوله سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى من اتبعهم الى يوم الدين.

### وجہ تالیف

بعد حمد و صلوة بندہ ہچمدان سراپا گناہ محمد قاسم ناظرین اور اراق کی خدمت میں عرض پرداز ہے کہ بارہ سو پچانوے ہجری (۱۲۹۵ھ) آخر رجب مطابق آخر جولائی ۱۸۷۸ء و ساون ۱۲۸۵ھ (ف) میں پنڈت دیانند صاحب نے رڑکی میں آکر سر بازار مجمع عام میں مذہب اسلام پر چند اعتراض کئے۔

حسب الطلب بعض احباب اور نیز بقاضائے غیرت اسلام یہ تنگ اہل اسلام بھی شروع شعبان میں وہاں پہنچا۔ اور آرزوئے مناظرہ میں سولہ سترہ روز وہاں ٹھہرا رہا۔ ہر چند چاہا کہ مجمع عام میں پنڈت جی سے اعتراض سُنوں اور بالمشافہ بحیثیت خداوندی اُسی وقت اُن کے جواب عرض کروں مگر پنڈت جی ایسے کاہے کو تھے جو میدانِ مناظرہ میں آتے جان چرانے کے لئے وہ داؤ کھیلے کہ کاہے کو کسی کو سوجھتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ چاند اپور ضلع شاہ جہاں پور کے دوسرے سال کے میلہ خدا شناسی کو جو کہ ۱۲، ۱۵، ۱۷ رجب الاول ۱۲۹۵ھ میں منعقد ہوا تھا، ابھی تین ہی مہینے گزرے تھے۔ اس میلے میں پنڈت جی بھی براجمان تھے اور حضرت شمس الاسلام کی دُھواں دھار تقریروں اور تبحر علمی اور وزن دار دلائل سُن کر یہ سمجھ چکے تھے کہ عافیت اسی میں ہے کہ اس شخص کے مقابلہ پر نہ آئیں، چنانچہ وہاں تحقیق مذاہب کے نام سے مختلف مذاہب کے پیروؤں کا اجتماع ہوا تھا۔ اس میں پنڈت جی

نے مسکرت زبان میں ایک مختصر تقریر بھی عیسائی صاحبان کے اصرار پر مجبور ہو کر کی تھی۔ لیکن جب حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ان کے جواب میں تقریر کے لئے سامنے آئے تو وقت کے ختم ہونے کا غلط عذر کر کے چل دیئے۔ ہر چند اصرار کیا گیا کہ اب آپ ہمارے جواب بھی تو سن لیجئے مگر نہ مانے، پھر دوسرے دن بھی اُن کو آنے کی دعوت دی گئی، مگر نہ آئے تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بنا چاری مجمع عام میں جوابات کی تقریر کر دی تھی۔ اس مباحثہ کے مفصل حالات ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ میں مذکور ہیں۔ اب یہاں رُڑکی میں جب میدان خالی پا کر برسرِ عام جلے کر کے اعتراض کئے تو وہاں کے مسلمانوں کی دعوت پر حضرت ممدوح رحمۃ اللہ علیہ اپنی بیماری کی پرواہ نہ کرتے ہوئے خلافِ توقع وہاں جا پہنچے۔ اب پنڈت جی کے لئے مناظرے سے جان چرانے کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا تھا۔ یہ دیکھ کر کہ ۔ ع

جس سے ہم جان چراتے تھے مقابل ہے وہی

اگر اپنی قوم میں آمد و بچانے کے لئے داؤ بیچ نہ کھیلے تو اور کیا کرتے۔ ﴿

اعتراض تو مجمع عام میں کیا کئے (یعنی کرتے رہے) پر مناظرہ میں اپنی قلعی گھٹلے کا وقت آیا تو پچاس آدمیوں سے زیادہ پر راضی نہ تھے۔

وجہ پوچھی تو اندیشہٴ فسادِ زیبِ زبان تھا۔ مگر نہ پہلے مناظروں کی نظیروں کا کچھ جواب، نہ حسنِ انتظامِ سرکاری پر کچھ اعتراض۔ ﴿ پہلے مناظروں سے میلہ خدا شناسی چاند اپور کے مناظرے مراد ہیں کہ وہاں پر بھی اسلام پر اعتراضات ہوئے۔ جن کو مسلمان تحمل اور سکون کے ساتھ سنتے رہے اور قطعاً کوئی فساد نہیں ہوا۔ خود آپ نے عام مجموعوں میں اسی شہر رُڑکی میں اسلام پر اعتراضات کئے تو کس نے فساد کیا، اگر بالفرض ایسا ہو بھی تو امن کے قیام کی ذمہ دار گورنمنٹ ہے۔ آپ کو اس کے حسنِ انتظام پر بھروسہ کرنا چاہئے۔ ﴿

ٹلانے کے لئے دعوائے بے دلیل سے مطلب تھا۔ رمضان کی آمد آمد اُن کو بھی معلوم تھی اور اس کی وجہ سے یہ اُمید تھی کہ کچھ اور دن ٹلیں تو یہ لوگ (یعنی علماء اسلام) آپ ٹل جائیں گے۔ اس لئے مفتیں کیں، غیرتیں دلائیں، جھتیں کیں، سعیتیں

کرائیں مگر وہاں وہی نہیں کی نہیں رہی مجمع عام کی جا (جگہ) بدشواری دوسو تک آئے مگر اپنے مکان تنگ کے سوا اور کہیں راضی نہ ہوئے۔ وقت صبح کے بدلے چھ بجے شام کی ٹھہرائی۔ کمی وقت کی شکایت کی تو نو بجے تک کی اجازت آئی۔

مطلب یہ تھا کہ ہماری فرودگاہ سے بلکہ شہر سے ان کا مکان ڈیڑھ میل پر تھا۔ نو بجے فارغ ہو کر چلے تو دس بجے پہنچے۔ ایک گھنٹہ میں نماز سے فارغ ہوئے۔ اُس وقت نہ بازار گھلا ہوا، جو کھانا مول لیجئے۔ نہ خود پکانے کی ہمت جو یوں اپنا کام کیجئے۔ علاوہ بریں برسات کا موسم، مینہ برس گیا (کیونکہ ساون کا مہینہ تھا) تو اور بھی اللہ کی رحمت ہو گئی، غرض اُن کا یہ مقصد تھا کہ یہ لوگ تنگ ہو کر چلے جائیں اور ہم بیٹھے ہوئے بغلیں بچائیں۔ پھر اس پر تحریر و تقریر کی شاخ اور اوپر لگی ہوئی۔ غرض کچھ تو بوجہ نماز مغرب وقت مذکور میں گنجائش نہ تھی۔ رہی سہی اس تدبیر سے گئی گذری۔

مگر جب بنام خدا ہم نے ان سب باتوں کو سر رکھا تو مین جملہ اُن شرائط کے اُن کے مکان پر مناظرہ ہونے کو سرکار نے اُڑا دیا۔ حکام وقت نے قطعاً ممانعت کر دی کہ سرحد چھاؤنی اور رُڑکی میں مناظرہ نہ ہونے پائے اور اس سے خارج ہو تو کچھ ممانعت نہیں۔ اس پر ہم نے میدان عید گاہ وغیرہ میں پنڈت جی سے التماس قدم رنجہ فرمائی کیا تو پنڈت جی کو اپنے دِن نظر آئے۔ اور سوائے انکار اور کچھ نظر نہ آیا۔ لاچار ہو کر ہم نے یہ چاہا کہ اپنے اعتراض ہی بھیج دو۔ تاکہ ہم ہی مجمع عام میں اُن کے جواب سناویں۔ اور مرضی ہو تو آؤ مناظرہ تحریری ہی سہی۔ مگر جواب تو ذکر کنار، پنڈت جی نے اپنی راہ لی، شکرم پر بیٹھ یہ جاوہ جا، مجبور ہو کر یہ ٹھہرائی کہ جو اُن کے اعتراض سُننے والوں سے سُنے ہیں اُن کے جواب مجمع عام میں سناویں۔ مگر چونکہ یہ بات ایک جلسہ میں ممکن نہ تھی اور ہم کو دربارہ تو حید و رسالت وغیرہ ضروریات دین و اسلام پر بھی کچھ عرض کرنا تھا اور بوجہ ہجوم بارش و خرابی راہ و قرب رمضان شریف زیادہ ٹھہرنے کی گنجائش نہ تھی۔ ایک جلسہ میں تو اُن تین اعتراضوں کے جواب سُنائے جو سب میں

مشکل تھے اور دو جلسوں میں توحید و رسالت کا ذکر کر کے شب بست و سوم (۲۳) ماہ شعبان کو رڑ کی سے روانہ ہوا اور ایک دن منگلور اور دو تین دیوبند ٹھہر کر ستائیسویں کو اس قصبہ ویرانہ میں پہنچا جس کو نانوتہ کہتے ہیں اور اس خاکسار کا وطن بھی یہی ہے۔ یہاں آ کر یہ چاہا کہ بنام خدا دربارہٴ اعتراض پنڈٹ صاحب اپنے ارادہٴ مکنون کو پورا کروں یعنی اُن کے جوابوں کو لکھ کر نذر اُحباب کروں۔ تاکہ اُن کو تو اس نامہٴ سیاہ کے حق میں دُعا کا ایک بہانہ ہاتھ آئے۔ اور اللہ تعالیٰ کی عنایت اور رحمت اور مغفرت کو اپنی کارگزاری کا موقع ملے۔ مگر الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے میرا ارادہ پورا کیا۔ اور میری فہم نارسا کے اندازے کے موافق اعتراضات مذکورہ کے جوابات مجھ کو سمجھائے۔ اب اوّل اعتراضات عرض کرتا ہوں اور اُن کے ساتھ اُن کے جوابات عرض کرتا ہوں۔

## اعتراضِ اوّل

یہ پوری کتاب اسی ایک اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ باقی اعتراضات کے جوابات ”انتصار الاسلام“ میں ملیں گے۔ مقدمۃ الکتاب میں اس کے بارے میں جو عرض کیا گیا ہے اُس کا مطالعہ فرمایا جائے۔ ۱۲۔ (اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ) مسلمان ہندوؤں کو بُت پرست کہتے ہیں اور آپ خود ایک مکان کو سجدہ کرتے ہیں۔ جس میں بہت سے پتھر ہیں۔ جو جواب مسلمان دیتے ہیں وہی بعینہٴ بُت پرست کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے مسلمان بھی بُت پرستوں سے کم نہیں۔

**جواب:** افسوس! ہزار افسوس!! پنڈٹ دیانند صاحب کے کمالات کا ہندوؤں میں ایک غوغا ہے۔ اعتقاد کی یہ نوبت کہ نام کی جگہ لقب ”سُرستی“ ہندوؤں کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا نے ”برہما جی“ کو پیدا کیا اور ”برہما جی“ نے برہما (یعنی جہان) کو۔ اور ”سُرستی“ ان کی جو روح تھی یعنی عقل ایک عورت کی صورت میں مجسم ہو کر ان کی بیوی بن گئی ان محترمہ کا نام نامی سُرستی تھا۔ پنڈٹ جی کے اس لقب کا مفہوم یہ تھا کہ وہ بھی سُرستی کی طرح عقل مجسم ہیں کچھ ہی زبان پر رہ گیا۔ مگر اس پر پنڈٹ جی کا یہ حال ہے کہ آسمان کو خاک میں

ملائے دیتے ہیں۔ ”استقبال“ کعبہ اور بُت پرستی کو برابر کر دیا۔ اگر خود پنڈت جی کو ایسی باتوں میں فرق کرنا نہیں آتا تو یہ شہرہ کمال کس خیال پر مبنی ہے۔ اور اگر دیدہ و دانستہ یہ حال ہے تو پھر اور کچھ احتمال ہے۔

میں کیا عرض کروں ”عاقلاں خود میداند“۔ انگریزی حکومت کی افتراق انگیز پالیسی پر حجۃ الاسلام کے مقدمہ میں ہم اظہار حقیقت کر چکے ہیں۔ وہاں سے ایسے اشارات کا حل نکل آئے گا۔ خلاصہ یہ کہ اعتراض بغرض اعتراض۔ اور مقصد اقوام ہند کے مابین نفاق و شقاق کی آگ کو ہوا دینا۔ لیکن جب یہ سلسلہ چل پڑا تو علماء اسلام کو دفاع کے لئے مجبور ہونا پڑا۔

## استقبال کعبہ اور بُت پرستی میں وجوہ فرق کی تفصیل

### وجہ فرق باعتبار مفہوم ”استقبال“

اول تو لفظ ”استقبال کعبہ“ اور لفظ ”بُت پرستی“ ہی اس پر شاہد ہیں کہ بت پرستی کو توجہ الے الکعبہ کے ساتھ کچھ نسبت نہیں لفظ اول (یعنی استقبال کعبہ) کا مفہوم فقط اتنا ہے کہ کعبہ کی طرف منہ ہو۔ اور بُت پرستی کا حاصل یہ ہے کہ بت معبود ہوں۔ ہاں اگر اہل اسلام بھی دعوائے کعبہ پرستی کرتے، تو پھر پنڈت جی کا اعتراض بجا تھا۔ مگر اہل اسلام میں سے جس سے چاہو پوچھ دیکھو، کوئی مفہوم کعبہ پرستی سے واقف ہی نہیں۔ چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا بہیں تفاوتِ رہ از کجاست تا کججا

### وجہ فرق باعتبار لزوم نیت استقبال

دوسرے اہل اسلام کے نزدیک کعبہ کی طرف منہ ہونا چاہئے۔ نیت استقبال کی بھی ضرورت نہیں، چہ جائیکہ ارادہ عبادت۔ البتہ خدا کی عبادت کی نیت اور اس کا ارادہ ہونا ضرور ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر وہ نماز اہل اسلام کے نزدیک معتبر نہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اہل اسلام اللہ کی عبادت کرتے ہیں، کعبہ کی عبادت نہیں کرتے اور بُت پرستی کے لئے ارادہ اور نیت عبادت اور پرستش بُت شرط



ہے۔ اگر میری اس گزارش میں شک ہو تو (مجاہدوں سے) پوچھ دیکھیں۔ ہندوستان ہنوز آباد ہے۔ ہزار ہائے پرست موجود ہیں۔ مگر اہل عقل کو نہ پوچھنے کی ضرورت، نہ کسی کے بتلانے کی حاجت۔ عیاں را چہ بیان۔

بہیں تفاوت رہ از کجا ست تا کجا

وجہ فرق باعتبار حمد و ثنائے معبود

اس نقطہ نظر سے پوری نماز پر تفصیلی بیان

تیسرے نماز کے شروع سے لے کر آخر تک کوئی لفظ مُشعر تعظیم کعبہ نہیں آتا۔ ہر لفظ اور ہر فعل خدا کی تعظیم پر دلالت کرتا ہے۔ اول تو دست بستہ کھڑے ہو کر ”اللہ اکبر“ کہتے ہیں جس میں موافق صورتِ حالی خدا کی بڑائی اور کبریائی کا بیان ہے۔ انسان پندار خودی میں مبتلا ہوتا ہے۔ حاکم و بادشاہ اپنے کو بلند مرتبہ، عالم غرور۔ علم میں سرمست، مالدار و صاحبِ وجاہت مال اور عزت کے نشہ سے سرشار ہے۔ ایک طاقت ور پہلوان قوت و طاقت جسمانی کے غرور میں سینہ تانے ہوئے ہے۔ وغیر ذلک۔ لیکن جب وہ اپنے مالک و پروردگار کے حضور میں پہنچ کر اس کی حکومت اور جلال و جبروت کا دھیان کرتا ہے جو ابدی و سرمدی ہے تو ایک بادشاہ کو اپنی حقیر ترین قانی حکومت پہ نظر آتی ہے۔ اور اپنے مقام کی پستی کا احساس ہوتا ہے تو زبان حال کے ساتھ زبانِ قال سے بھی ”اللہ اکبر“ پکار اٹھتا ہے کہ سب سے بڑی اللہ کی ذات ہے۔ یہی حال ایک عالم کا ہوگا۔ جب کہ وہ خدا کے بے پایاں احاطہ علم پر غور کرے گا اور ایک صاحبِ قوت کا ہوگا جب کہ وہ آسمان و زمین کو سنبھالنے والی ذات کی قوت پر نظر کرے گا، غرض کہ ہر ایک پختہ یقین کے ساتھ خدا کی بڑائی کا اقرار اس کلمہ سے کرتا ہے۔ الغرض صورتِ حالی سے مراد وہ صورت ہے جو عجز و انکسار کی کیفیت مذکورہ بالا یقین کے غلبہ سے بدن پر نمایاں ہوتی ہے اور یہ کلمہ زبان پر لانے کے ساتھ کعبہ کی بزرگی کا ادنیٰ ترین تصور بھی موجود نہیں ہوتا۔ ۱۲ ﴿

پھر ”سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ“ میں اللہ کی (ہر عیب سے) پاکیزگی اور ستودگی اور بے کت اور غلو شان اور توحید کا ذکر ہے۔ پھر اعوذ باللہ میں اللہ تعالیٰ سے اس بات کی استدعا ہوتی ہے کہ شیطان کے شر سے مجھے بچا لیجئے۔ پھر بسم اللہ میں اللہ تعالیٰ

کے نام پاک سے مدد مانگی جاتی ہے۔ اس کے بعد الحمد پڑھتے ہیں۔ اس میں  
 اَوَّل اللہ تعالیٰ کی تعریف اور اس کی تربیت عام اور اس کی رحمت عامہ اور خاصہ اور اس  
 کی مالکیت اور اختیار جزاء و سزا کا ذکر کر کے اللہ سے ہدایت کی دُعا مانگی جاتی ہے۔  
 اس کے بعد قرآن میں سے کچھ اور پڑھا جاتا ہے۔ تاکہ اُس حکم نامہ خداوندی کی قراء  
 ت و سماعت سے جو امام و منفرد بکمال ادب کرتے ہیں۔ یہ ظاہر ہو جائے کہ ہم ہر طرح  
 اللہ تعالیٰ کے مطیع فرمان ہیں، اور اس لئے اُس کے بعد رکوع اور سجدے ادا کئے جاتے  
 ہیں تاکہ وہ قراءت و سماعت مثل افسانہ خوانی نہ ہو جائے۔ یا قرأت کتب زبان دانی  
 نہ سمجھی جائے۔ یعنی اَوَّل رکوع میں جس کی صورت یہ ہے کہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھ کر جھک  
 کے کھڑے ہوتے ہیں۔ اس ہیئت سے اپنی حقارت کے اظہار کے بعد چند بار یہ  
 پڑھتے ہیں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ جس کے معنی یہ ہیں پاک ہے سب خرابیوں اور  
 عیبوں اور برائیوں سے میرا رب جو بڑی عظمت والا ہے۔ اُس کے بعد کھڑے ہو کر  
 سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدَهُ کہتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی تعریف  
 کرتا ہے اللہ اس کی سُنتا ہے پھر اس کے بعد سجدہ کرتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ  
 گھٹنے زمین پر ٹیک کر آگے بڑھ کر دونوں ہاتھ اور اُن کے بیچ میں اپنی پیشانی رکھ دیتے  
 ہیں اور اُس وقت اس ہیئت سے اپنی پستی اور ذلت و خواری اور خاکساری کے اظہار  
 کے بعد زبان سے یہ کہتے ہیں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى جس کا حاصل یہ ہے کہ پاک  
 ہے سب عیبوں اور برائیوں سے میرا رب جو بلند رتبے والا ہے اور سب میں بلند ہے  
 اور اس اثناء میں رکوع میں جاتے وقت اور سجدے میں جانے اور سر اٹھانے کے وقت  
 وہی ”اللَّهُ أَكْبَرُ“ کہتے ہیں جس کے معنی اَوَّل مرقوم ہو چکے ہیں۔ اور دونوں  
 سجدوں کے بیچ میں (یعنی جلسہ میں ۱۲) دُعا مغفرت و رحمت و ہدایت و رِزق و جبر  
 نقصان بھی کہی کر لیتے ہیں۔ اسکے بعد ”اللَّهُ أَكْبَرُ“ کہہ کے کھڑے ہو جاتے ہیں۔  
 اور بدستور سابق الحمد اور کچھ قرآن اور رکوع اور دو سجدے ادا کئے جاتے ہیں۔

## التحیات کے اہم کلمات کی تفسیر ضمنی طور پر

اور پھر روزانہ مؤذّب بیٹھ کر (التحیات پڑھتے ہیں جس میں) اس کا اظہار کیا جاتا ہے کہ تعظیبات قلبی اور عبادات بدنی اور مالی کا مستحق اللہ ہی ہے۔

﴿”تعظیبات قلبی“ کلمہ التحیات کی تفسیر ہے۔ جب کہ سورہ فاتحہ پڑھتے ہوئے اللہ جل شلہ کی صفت ربوبیت عامہ، صفت رحمت عامہ و خاصہ اور مالکیت حقیقیہ کا پڑھنے والے کو استحضار ہوگا تو ان میں سے ہر صفت کے اظہار پر قلب میں معبود حقیقی کی تعظیم جاگزیں ہوگی۔ بحیثیت مجموعی جن کو لفظ ”تعظیبات“ سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا، بدن کا جھکا دینا، زمین پر سر رکھ دینا اس حقیقت کے مظاہر ہیں۔ ”عبادات بدنی“ کلمہ والصلوات کی تفسیر ہے۔ یعنی صلوات سے مراد صلوات کا مقتضاء ہے۔ صلوات جمع صلوة کی ہے۔ جس کے معنی علاوہ نماز وغیرہ کے اس رحمت کے بھی ہیں جو انسان کو باطنی پاکیزگی عطاء فرماتی ہے۔ اور نعمائے باطن پر شکر کے آثار ظاہر یعنی بدن پر ہویدا ہونے چاہئیں۔ دست بستہ قیام و رکوع و سجود وغیرہ سب اسی مقتضاء کے آثار ہیں۔ اس لئے اس کلمہ کی تفسیر ”عبادات بدنی“ کی گئی ہے۔ ”عبادات مالی“ والطیبات کی تفسیر ہے۔ یعنی طیبات کا مقتضاء یہ ہے کہ عبادات مالی ادا کی جائیں۔ طیبہ سے مراد ہر وہ نعمت ہے جو رحمت الہی ظاہر انسان یعنی بدن کو عطا فرماتی ہے۔ یعنی پاکیزہ غذائیں، اُن کے واسطے تربیت جسمانی کا اعلیٰ نظام، اچھے ملبوسات وغیرہ۔ ان نعمتوں کا مقتضاء یہ ہے کہ ان کے شکر میں انسان حسبِ امر الہی دوسرے صاحبِ احتیاج ابدان کی جسمانی ضرورتوں کو پورا کرنے میں ممد و معاون بنے۔ جس کا حاصل وہی نکلتا ہے یعنی عبادات مالی زکوٰۃ و صدقات وغیرہ۔﴾

اس کے بعد بہ غرض مکافاتِ ہدایت و رہبری حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیامِ سلام و دُعاے رحمت و برکت (یعنی التحیات ۱۲) عرض کر کے اپنے لئے اور سب خدا کے فرماں برداروں کے واسطے دُعاے سلام عرض کر کے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دُعا (یعنی درود شریف ۱۲) کرتے ہیں اور پھر اس کے بعد اپنے لئے اور اپنے ماں باپ کے لئے اور تمام اہل اسلام کے لئے دُعاے مغفرت و ہدایت وغیرہ ضروریات دینی کر کے نماز کو ختم کرنے کے لئے دائیں بائیں

منہ کر کے ”السَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ“ کہہ کر فارغ ہو جاتے ہیں۔ اور اگر نماز کو اور طول دینا مقصود ہوتا ہے تو اس جلسہ (یعنی قعدہ اولے ۱۲) میں دُعاء درود نہیں پڑھتے۔ بعد بیان استحقاق عبادات بغیر عرض سلام ”اللّٰهُ اَکْبَرُ“ کہہ کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور بدستور سابق ارکان مذکورہ ادا کئے جاتے ہیں اور وقت اختتام بطور مذکور مودب بیٹھ کر (یعنی قعدہ اخیرہ ۱۲) عرض مذکور سے فارغ ہو کر درود دُعا پڑھتے ہیں اور سلام بطور مذکور کہہ کر فارغ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس دائیں بائیں طرف سلام پھیرنے میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ وقت نماز گویا میں اس عالم سے باہر چلا گیا تھا۔ اور ماسویٰ اللہ سے فارغ ہو کر اُس کی درگاہ میں پہنچ گیا تھا۔ اُس کے بعد اب پھر آیا ہوں۔ اور موافق رسم آئندگان ہر کسی کو سلام کرتا ہوں۔ اُس کے بعد پھر اللہ تعالیٰ کے سامنے اظہارِ عجز و نیاز کرتے ہیں۔ یعنی ہاتھ اٹھا کر اپنی آرزوئیں (دُعاء ۱۲) مانگتے ہیں۔ اور پھر فارغ ہو کر حسبِ توفیق اللہ کی حمد و ثناء و تسبیح و تکبیر (تسبیح فاطمہ ۱۲) اور توحید کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اٹھ کر اپنے اپنے کاموں میں مشغول ہو جاتے ہیں۔

غرض اس بیان اجمالی سے یہ بھی کہ نماز میں اوّل سے آخر تک اللہ ہی کی بڑائی اور عظمت کا اظہار ہوتا ہے اور اپنی ذلت و خواری کا اس کے سامنے اقرار۔

خانہ کعبہ کا نام تک نہیں آتا۔ اور غیر خدا کی پرستش میں اوّل سے آخر تک اُس غیر ہی کی بڑائی اور اُس کی خوشامد ہوتی ہے اور انہیں کے سامنے اپنی ذلت و خواری کا اظہار اور اقرار ہوتا ہے۔ بُت پرستی میں اُن پتھروں اور مورتوں کی تعظیم ہوتی ہے جن کو اپنے آپ ”مہادیو“ اور ”شب“ وغیرہ بنا لیتے ہیں اور گائتری میں آفتاب کی تعظیم ہوتی ہے اور انہیں پتھروں وغیرہ کے سامنے اظہارِ عجز و نیاز ہوتا ہے۔ غرض بُت پرستی کو نماز سے کیا نسبت۔ (چہ نسبت خاک را با عالم پاک)۔

بہیں تفاوت راہ از کجاست تا کجا

مگر پنڈت جی کی باریک بینی دیکھئے۔ نماز اور بت پرستی کو برابر کئے دیتے ہیں۔

وجہ فرق باعتبار عدم شرط تقابل دیوار ہائے کعبہ بوقت عبادت چوتھے اہل اسلام کے نزدیک وقت نماز دیوار ہائے کعبہ کا مقابل ہونا شرط نہیں۔ اگر بالفرض وہ دیواریں منہدم ہو جائیں تب بھی نماز اسی طرف کو ادا کریں گے۔

﴿قرآن کریم نے اس مسئلہ کو واضح کر دیا ہے کہ جہت مقصود بالذات نہیں، خدا تمام جہات کو محیط ہے۔ اِنَّمَا تُؤَلُّوْا فَاَنْتُمْ وَجْهَ اللّٰهِ یَعْنِی تم جس جہت کی طرف منہ کرو اُدھر ہی خدا کی ذات کا سامنا ہوگا۔ اس حکم کا ایک مفاد یعنی جماعتی یکجہتی تو بالکل ہی عیاں ہے۔ دوسرے اسرار کا بیان آئندہ مذکور ہوگا۔ اس لئے فضائے کعبہ کو مرکز قرار دے دیا گیا کہ مسلمانان عالم اس کے گرد مجتمع ہو جائیں۔﴾

چنانچہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ اول کے نواسے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھوپھی بھائی کے فرزند تھے یہ اتفاق ہوا کہ انہوں نے بغرض تکمیل بنائے کعبہ بنائے اول کو یہاں تک منہدم کرایا کہ نیو تک نکلوا ڈالی۔ اور پھر اس کے بعد نئے سرے سے حسب دل خواہ تعمیر کرایا۔ اس اثناء میں نماز بدستور قدیم جاری رہی۔ اگر دیوار کعبہ مسجود و معبود اور مقصود ہوتی تو اس زمانہ میں نماز موقوف رہتی۔ بہت ہوتا تو یہ ہوتا کہ بعد تعمیر ایام گزشتہ کی عبادت قضا کی جاتی ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کشتی میں سفر کے دوران نماز پڑھی جاتی ہے تو نماز کے شروع میں استقبال قبلہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کے بعد کشتی کی سمت اگر بدل جائے، یہاں تک کہ کعبہ کی طرف پشت بھی ہو جائے تو اس کی وجہ سے اپنے رخ میں تغیر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ نماز احکام شرعی کی رو سے درست اور صحیح ہوتی ہے۔ ریل اور عام سوار یوں کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر کعبہ پرستی مقصود ہوتی تو رخ بدلنے سے نماز لوٹ جاتی۔ تیسری مثال یہ ہے کہ اگر دوران سفر میں استقبال قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اپنے قیاس اور سوچ و پچار سے قبلہ کا رخ متعین کر کے کسی نے نماز ادا کر لی، بعد میں ثابت ہو گیا کہ نماز غلط رخ پر پڑھی گئی تو اعادے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ۱۲﴾ اور بت پرستی میں ظاہر ہے کہ مقصود اور معبود اور مسجود ہوتے ہیں۔ یہی

وجہ ہے کہ کسی شوالے یا مندر میں سے بچوں کو اٹھا کر کہیں اور رکھ دیں تو پھر سارے فرض وہیں ادا ہوتے ہیں۔ مکانِ اوّل کو کوئی نہیں پوچھتا۔

ہیں تفاوت رہ از کجاست تا کجا

وجہ فرق باعتبار نام کعبہ یعنی ”بیت اللہ“

پانچویں خانہ کعبہ کو اہل اسلام ”بیت اللہ“ کہتے ہیں۔ اللہ یا خدا نہیں کہتے۔

اور بیت کی جو نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اُس کا مفہوم بھی یہ نہیں ہوتا کہ یہ خدا کے رہنے کا گھر ہے جس طرح بیت زید یا بیت عمرو کا مفہوم ہوتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ مقام تمام مقامات سے زیادہ مبارک اور مقبول ہے کہ یہ وہ سب سے پہلا مقدس گھر ہے جو خالص اللہ کی عبادت کے لئے بنایا گیا ہے، اس کی فضاء کو ذات حق کے ساتھ وہ نسبت ہے جو آئینہ کو آفتاب کے ساتھ ہوتی ہے۔ آئینہ کو جلوہ گاہ آفتاب دیکھ کر کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ آفتاب کے رہنے کا گھر ہے اور آنکھ کے تل میں آسمان کو دیکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آسمان کے رہنے کی جگہ ہے۔ یہ مضمون مشرّح و مدلل آگے مذکور ہوگا۔ ہم نے اس موقع پر بھی اجمالاً اشارہ کر دینا مناسب سمجھا۔

اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مکان کی طرف جاتا ہے تو لیکن مقصود ہوتا ہے اُس طرف کو آداب نیاز بجالاتا ہے تو اُس آداب و نیاز کو ہر شخص صاحب خانہ کے لئے سمجھتا ہے۔ غرض جیسے کسی تخت نشین کو اگر اُس تخت کی طرف جھک کر سلام کرتے ہیں تو وہ سلام صاحب تخت کو ہوتا ہے خود تخت کو نہیں ہوتا اور یہ بات اتنی ظاہر ہے کہ کسی دیوانے کو بھی ترّد نہیں ہوتا۔ ایسے ہی عبادت سمت بیت اللہ کو خیال کیجئے اور دیدہ و دانستہ دوسرا احتمال پیدا نہ کیجئے۔

مقصود اصلی صاحب خانہ ہوتا ہے خانہ نہیں ہوتا

بالجملہ لفظ ”بیت اللہ“ بشرط فہم و عقل اس جانب مُشر ہے کہ خانہ مقصود نہیں صاحب خانہ مقصود ہے۔ اور بُت پرست اپنے بتوں کو خانہ خدا یا کرسی خدا نہیں سمجھتے۔

مہادیو یا شب (یہ دونوں ایک فرد کے نام ہیں) یا گیش وغیرہ سمجھتے ہیں۔  
 ﴿یہ مضمون دفعِ دخلِ مقدر کے طور پر ہے کہ اگر کوئی بت پرست یہ کہے کہ جس طرح تم کعبہ کو جلوہ  
 گاہ معبود کہتے ہو، اسی طرح ہم بھی بتوں کو خدا کی ایک جلوہ گاہ قرار دے کر پوجتے ہیں۔ بقول شاعر۔  
 کافر ہے جو بجدہ کرے بت خانہ سمجھ کر سر رکھ دیا ہم نے درِ جانا نہ سمجھ کر  
 تو ہماری ڈنڈوت وغیرہ اور تمہارے سجود و رکوع وغیرہ کے حاصل میں فرق کیا رہا۔ اس  
 کے جواب میں دونوں فرق کا اثبات فرماتے ہیں۔﴾  
 اور چونکہ ان بزرگوں کو بت پرستان ہندو مت کی عبادت سمجھتے ہیں۔ اس لئے بت  
 پرستی میں وہ بت ہی مقصود ہوتے ہیں۔

بہیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا  
 (اور اُن ہی کی مدح و ستائش کے بھجن اُن کے سامنے گاتے ہیں۔  
 بخلاف اہل اسلام کہ ان کی عبادت میں خانہ کعبہ کی مدح و ثناء کا ایک حرف بھی  
 نہیں ہوتا۔ خالص اللہ کی حمد و ثناء ہوتی ہے۔)

وجہ فرق باعتبار اختلاف عقیدہ اہل اسلام و عقیدہ بت پرستان  
 چھٹے اہل اسلام کے نزدیک مستحق عبادت وہ ہے جو بذاتِ خود موجود ہو۔ اور  
 سوا اس کے اور سب اپنے وجود و بقاء میں اُس کے محتاج ہوں۔ اور سب کے نفع و ضرر کا  
 اس کو اختیار ہو اور اس کا نفع و ضرر کسی سے ممکن نہ ہو۔ اُس کا کمال اور جمال و جلال ذاتی  
 ہو، اور سوا اس کے سب کا کمال اور جمال و جلال اُس کی عطاء ہو۔

مگر موصوف بایں وصف اُن کے نزدیک بشہادت عقل و نقل سوا ایک ذاتِ خدا  
 وندی کے اور کوئی نہیں۔ (حجۃ الاسلام و براہین قاسمیہ میں اس کی تفصیل مطالعہ کریں)۔  
 یہاں تک کہ اُن کے نزدیک بعدِ خدا سب میں افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں  
 نہ کوئی آدمی اُن کے برابر، نہ کوئی فرشتہ، نہ عرش و کرسی اُن کے ہمسر، نہ کعبہ اُن کا ہم  
 پلہ۔ مگر بایں ہمہ اُن کو بھی ہر طرح اللہ تعالیٰ کا محتاج سمجھتے ہیں۔ ایک ذرّے کے بنانے



کا اُن کو اختیار نہیں۔ ایک رتی برابر کسی کے نقصان کی اُن کو قدرت نہیں۔

خالق کائنات (یعنی تمام موجودات کا پیدا کرنے والا۔ وہ موجودات) خواہ فاعل ہوں (کہ اُن سے کسی تاثیر کا صادر ہونا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جیسے آگ سے حرارت کا صدور) خواہ افعال (جیسے حرارت) اہل اسلام کے نزدیک خدا ہے وہ (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نہیں۔ اسی لئے کلمہ شہادت میں جس پر مدارِ کارِ ایمان ہے یعنی اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ خدا کی وحدانیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبدیت اور رسالت کا اقرار کرتے ہیں۔ اس صورت میں اہل اسلام کی عبادت سوائے خدا اور کسی کے لئے متصور نہیں۔ اگر ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوتی۔

مگر جب ان کو بھی عبد ہی مانا، معبود نہ مانا، بلکہ اُن کی افضلیت کی وجہ اُن کے کمالِ عبودیت (یعنی فرماں برداریِ معبود) اور عبدیت کو قرار دیا تو پھر خاتمہ کعبہ کو اُن کا معبود و مسجود قرار دینا بجز تہمت یا کم فہمی و جہالت اور کیا ہو سکتا ہے۔

ہندوؤں کے بڑے طبقہ کا اعتقاد خدا کے استحقاقِ عبادت کی نفی کرتا ہے البتہ بُت پرستوں بلکہ اکثر ہنود کے طور پر خدا تعالیٰ مستحقِ عبادت نہیں۔ اگر ہیں تو ”مہادیو“ اور ”بشن“ اور برہما ہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کو یہ صاحب ”اکرتا“ کہتے ہیں۔ یعنی معطل سمجھتے ہیں اور عالم کے تمام کاروبار مہادیو وغیرہ کے اختیار میں سمجھتے ہیں۔ اور اس لئے ہر کسی کے نفع و ضرر، بھلائی، بُرائی کا مالک و مختار اُن ہی کو خیال کرتے ہیں۔ اور یہ خیال کرنا یعنی یہ عقیدہ ہی اللہ کے استحقاقِ عبادت کی نفی کرتا ہے۔ آگے اس کا ثبوت مذکور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ”عبادت“ اطاعت اور فرماں برداری کا نام ہے۔ اور اطاعت اور فرماں برداری کے لئے یہ ضرور ہے کہ جس کی اطاعت کی جائے یا اُس سے اُمیدِ نفع ہو یا اندیشہ نقصان، چنانچہ نوکروں کی اطاعت ”اُمید“ پر ہوتی ہے اور محکوموں اور مظلوموں کی فرماں برداری اندیشہ پر۔

اس موقع پر یہ شبہ دامن گیر ہو سکتا ہے کہ اطاعت کو دو چیزوں یعنی اُمید اور اندیشہ میں محصور کر دینے سے بظاہر اس کی ایک اہم نوع خارج ہو گئی اور وہ ہے عاشق جاں نثار کی اطاعت کہ وہ اپنے محبوب کی ذات کا فدائی ہوتا ہے۔ اُس کی اطاعت کا محرک اُمید منفعت یا اندیشہ مضرت نہیں ہوتا۔ وہاں رضائے محبوب کے سوا کوئی چیز پیش نظر نہیں ہوتی۔ صوفیاء کے کلام میں ایسی باتیں بہت ہیں۔ مثلاً

اور ہمت بلند کر اے شیخ طمع و خوف کی عبادت کیا

بلکہ یہ مضمون ایک مستقل باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ بنا بریں اختصار کے ساتھ آگے اس شبہ کی بنیاد کئی فرماتے ہیں کہ اس کا منشا دراصل ”اُمید“ اور ”اندیشہ“ کے مفہوم میں کچھ تنگی کا تصور ہے۔ مثلاً کوئی اللہ کی عبادت اس بناء پر کرے کہ وہ جنت کی اُمید اور طمع رکھتا ہے یا اس لئے کہ اس کو جہنم کے عذاب کا اندیشہ دامن گیر ہے۔ جس کا حاصل نفسانی لذتوں کی رغبت اور مکروہات سے بچاؤ کرنا ہے (اگرچہ نجات کے لئے وادعویٰ خوف و طمعاً کے پیش نظر یہ مرتبہ بھی کافی ہو سکتا ہے) لیکن ”اُمید“ اور ”اندیشہ“ کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے جس کے احاطہ میں عاشق جاں نثار کی اطاعت بھی داخل ہے۔ آگے اس کی وضاحت فرماتے ہیں۔

باقی مجبوریوں کی رضا جوئی میں ہر چند نوکروں کی سی اُمید اور محکوموں اور مظلوموں کا سا اندیشہ نہیں ہوتا۔ مگر جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ ”اُمید“ آرزوئے حصولِ امرِ محبوب کا نام ہے۔ اور ”اندیشہ“ زوالِ امرِ محبوب کے خوف کو کہتے ہیں۔ تو یہ قاعدہ (کہ اطاعت کے لئے اُمید نفع و اندیشہ نقصان لازم ہے)

عاشقوں کی فرماں برداری میں بدرجہ اولیٰ نظر آتا ہے۔

یعنی عاشق کا رُح نظر اور آرزو و وصلِ محبوب و رضائے محبوب ہوتا ہے، اور یہ ”اُمید“ کے مفہوم مذکور میں داخل ہے۔ اور اس کا زوال جس کو ”فراق“ کہتے ”اندیشہ“ کے مفہوم میں داخل ہے۔ اب وادعویٰ خوف و طمعاً کا اوپر کا مرتبہ بھی واضح

ہو گیا کہ ”خوف“ سے زوالِ رضائے محبوب مراد ہے اور ”طمع“ سے حصولِ رضائے محبوب یعنی رضائے حق مراد ہے جس کی حد یہ ہے کہ اگر عاشق کو یہ پتہ چل جائے کہ ان کا منظر میرے لئے جہنم کا مقام ہے تو وہ بھی جہنم ہی کا طالب بن جائے۔

جنت دے یا کہ دوزخ کچھ غم نہیں کہ مولا  
راضی تری رضا میں خوش ہیں تری خوشی میں

مولانا رومی اسی پر فرماتے ہیں۔

گر طمع جوید زمن سلطان دیں خاک بر فرقِ قناعت بعد ازیں  
بالجملہ اطاعت کی بناء اُمید اور اندیشہ پر ہے۔ سو یہ دونوں بُت پرستوں اور اکثر ہنود کے عقائد کے موافق مہادیو اور بشن وغیرہ سے متعلق ہیں (کہ وہ ان ہی کو مالکِ نفع و ضرر سمجھتے ہیں) خدا سے ان دونوں (یعنی اُمید اور اندیشہ) کو کچھ تعلق نہیں۔ اس عبارت میں اور اس سے قبل و بعد کی عبارت میں ”ہنود“ کے ساتھ ”اکثر“ کی قید لگانے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ان میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے کہ وہ مہادیو اور بشن وغیرہ سے متعلق ایسا عقیدہ نہیں رکھتا۔ اُس کی صراحت نہیں فرمائی کہ یہ بات موضوعِ کلام سے الگ ہے۔ مگر یہ بات یقینی ہے کہ وہ ”اقل طبقہ ہنود“ آریہ سماج والے مراد نہیں۔ جو کہ ماڈے کی قدامت کے قائل ہو کر شرک میں جا پڑے۔ بُت پرستی کے گڑھے سے نکل کر دوسرے شرک کے گڑھے میں گر گئے۔ براہینِ قاسمیہ میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ غالباً اس سے ایسے لوگوں کی طرف سے ایما ہے جو اپنے اُن اکابر کے مذہب پر ہیں جن کا تذکرہ حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مکتوب چہار دہم (۱۴) میں فرمایا ہے۔ اس میں تحریر کیا ہے کہ

جمعِ فرق لہٰنہا در توحید باری تعالیٰ اتفاق دارند و عالم را حادث و مخلوق او میدانند و اقرار بفنائے عالم و حشر جسمانی و جزاء اعمال نیک و بدی نمایند۔

ترجمہ: ”اُن کے تمام فرقے باری تعالیٰ کی توحید پر متفق ہیں اور عالم کو

حادث اور خدا کی مخلوق سمجھتے ہیں اور جہاں کے فنا ہونے اور حشر جسمانی اور نیک و بد اعمال کی جزاء کا اقرار کرتے ہیں۔“

اس طویل مکتوب میں آگے یہ لکھتے ہیں:

در رسم بُت پرستی ایں ہانہ از راہِ اشراک در اُلُوہیت ست بلکہ حقیقت دیگر دارد۔ ترجمہ: ”اور ان میں بُت پرستی کی رسم، اُلُوہیت میں شرک کرنے کی راہ سے نہیں آئی بلکہ اس کی حقیقت دوسری ہے۔“

آگے اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں کہ

و حقیقت بت پرستی نہ ہاں آن ست کہ بعض ملائکہ کہ بامر الہی در عالم کون و فساد تصرّف دارند یا بعض ارواح کمالان کہ بعد ترک تعلق اجسادِ انہارادریں، نشأ تصرّف باقی ست یا بعض افرادِ احیاء کہ بزعم ایں ہا مثل حضرت خضر علیہ السلام زندہ جاوید اند صورتِ آنہا ساختہ متوجہ ہاں می شوند و بسبب ایں توجہ بعد مدتے مناسبے بصاحب آل صورت بہم می رسانند و بنا بر آل مناسبہ حوائج معاشی و معادی خود را ادائی سازند۔ الخ

ترجمہ: ”اور اُن کی بُت پرستی کی حقیقت یہ ہے کہ بعض فرشتے ایسے ہیں کہ اللہ کے حکم سے اس عالم حادث و فانی میں کچھ تصرف رکھتے ہیں یا بعض کاملوں کی ارواح جن کا اپنے جسموں سے ترک تعلق کے بعد بھی اس عالم کے امور کے بارے میں کسی قسم کا تصرف باقی ہے یا بعض زندہ افراد کہ اُن کے گمان میں مثل حضرت خضر علیہ السلام کے زندہ جاوید ہیں۔ ان کی صورتیں بنا کر اُن کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس توجہ کی وجہ سے کچھ مدت کے بعد اُس صورت والے کے ساتھ مناسبہ حاصل کر لیتے ہیں اور اس مناسبہ کی بناء پر اپنی دنیاوی زندگی اور آخرت کے متعلق حاجات کو پورا کرتے ہیں۔ الخ“

پھر ان میں سے ایک گروہ بعد حصول مناسبہ ان ملائکہ (جن کو دیوتا کہتے ہیں) کی ذوات پر اُنک کر رہ گیا اور عقیدۂ نہ سہی مگر عملاً ان کو شرک سے خارج نہیں سمجھا جاسکتا۔ ہاں وہ گروہ جن کی نظر بقول سعدی علیہ الرحمۃ۔

گرچہ تیر از کماں ہے گزرد از کماں دار بیند اہل خرد  
کمان سے گذر کر کمان دار تک پہنچ گئی۔ وہ گروہ ”اہل خرد“ ہی حضرت شمس  
الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے اس استثناء کا مشار الیہ ہوگا۔..... اس لئے یہ لازم ہے کہ اُن  
کے طور پر مہادیو وغیرہ تو مستحق عبادت ہوں اور خدا تعالیٰ مستحق عبادت نہ ہو۔

### حاصل کلام

غرض اہل اسلام کے طور پر (یعنی اُن کے اصول مسلمات کے اعتبار سے بھی)  
خانہ کعبہ مستحق عبادت نہیں، اور اکثر ہنود کے خیال کے موافق بت مستحق عبادت ہیں۔  
کیونکہ وہ بزعم خود اُن کو مہادیو وغیرہ سمجھتے ہیں۔ اس لئے کعبہ کو معبود و معبود کہنا غلط ہوگا۔ بلکہ  
سمت سجدہ اور جہت سجدہ و عبادت کہنا پڑے گا۔ اور بتوں کو خود معبود اور معبود کہنا لازم ہوگا۔

بہیں تفاوت رہ از کجا ست تا بہ کجا

### وجہ فرق باعتبار منشاء کیفیت افعال

ساتویں فعل کبھی فاعل کی کسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے، اور کبھی مفعول کی کسی  
کیفیت کا تابع ہوتا ہے۔ سو ”علم“ اور ”حکم“ کو دیکھا تو ”علم“ تابع معلوم ہوتا ہے  
اور ”حکم“ تابع حاکم۔ علم حصول صورۃ الشی فی العقل کو کہتے ہیں یعنی عقل میں کسی شے کی  
صورت کا آجانا۔ اس آنے والی صورت کو ”معلوم“ کہا جائے گا۔ مثال کے طور پر نور شمس پر غور  
کیجئے۔ جس سے زمین تک کی فضا لبریز ہے جن اجسام کو یہ محیط ہوا اُن کی اشکال جو اُن اجسام کی  
سطح سے بنتی ہیں اُس نور کو عارض ہو رہی ہیں۔ ان اشکال کو معلوم کے مرتبہ میں سمجھئے اور اُس نور کو  
جو ان اشکال کا معرض ہے عقل کے مرتبہ میں۔ اور عقل میں اس معلوم کے داخل ہو جانے کو علم  
کہتے ہیں۔ اب عقل جس فعل کا حکم لگائے گی وہ اپنے علم کی بناء پر لگائے گی جس کا منشاء اس کا ”وہ  
معلوم“ یعنی صورت حاصل ہوگا تو وہ فعل تابع ہوا معلوم کے۔

مطلب یہ ہے کہ علم میں عالم کی رضا اور اختیار کو دخل نہیں۔ جیسا ”معلوم“  
ہوتا ہے ”علم“ اُس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور بوجہ غلطی اُس کے مخالف ہو تو وہ

حقیقت میں علم نہیں فقط کہنے کو علم ہے۔ کہ قوت متصرفہ کی کار فرمائی سے ایک خلاف واقعہ صورت کا عقل میں حصول ہوا۔ اس کے ماتحت جس قدر افعال اس پر متفرع ہوں گے وہ

سب غلط ہوں گے جن کو حقیقت سے کچھ واسطہ نہ ہوگا۔

اور حکم میں حاکم کو اختیار ہوتا ہے۔ اپنی مرضی کے موافق جو چاہے حکم دے محکوم کی مرضی کو اس میں دخل نہیں ہوتا بلکہ محکوم کو لازم یہ ہے کہ حکم حاکم سن کر چون و چرا نہ کرے اور اپنی مرضی کے موافق کوئی صورت تجویز نہ کرے۔ بلکہ حاکم کی مرضی کا تابع رہے۔ جو کچھ سنے اسی کے موافق بجالائے اور سنتے ہی مثل دست و پا بے سوچے سمجھے فکر تعمیل کرے اور حکم حاکم کو مرگ مفاجات سمجھ کر مردہ دار بے دست و پا ہو جائے اور کان تک نہ ہلائے۔

جس حکم کی بناء مخالف واقعہ علم و اعتقاد پر ہو وہ اغواء شیطانی ہے مگر ہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اگر وہ حکم کسی ایسے علم اور اعتقاد پر مبنی ہو جو خلاف واقع ہو تو پھر اس حکم کو بے تاثر اغواء شیطانی سمجھئے، ارشاد خداوندی کا وہم بھی دل میں نہ لائے، جو تحقیق کیفیت روایت کی نوبت آئے۔ کیونکہ لاجرم علم تابع معلوم ہوتا ہے مثل حکم تابع حاکم نہیں ہوتا، جو باوجود مخالفت واقع بھی خواہ مخواہ امثال امر پر آمادہ ہو۔

استقبال کعبہ علم کے تابع نہیں، صرف حکم حاکم کے تابع ہے مگر یہ ہے تو پھر استقبال قبلہ میں تو خواہ مخواہ تعمیل لازم ہے۔ فقط اس کی تفتیش تو لازم ہے کہ یہ حکم خدا ہے یا نہیں۔ کیونکہ اس حکم کو دیکھا تو کسی اعتقاد خلاف واقع پر مبنی نہیں۔ بلکہ کسی اعتقاد واقعی کی بھی (تعمیل حکم استقبال کے لئے) ضرورت نہیں، فقط حکم خداوندی کی ضرورت ہے۔ کیونکہ حاصل استقبال کعبہ تو اتنا ہے کہ وہ سمت و جہت قیام و رکوع و سجدہ عبادت ہے۔ سو اس کے لئے کسی اعتقاد کی ضرورت نہیں۔ فقط خدا کے ارشاد کی حاجت ہے۔ البتہ اگر موافق اہل اسلام (یعنی اگر اہل اسلام کا کوئی عقیدہ اور عمل ایسا ہوتا کہ) استقبال کعبہ میں کعبہ پرستی ہوتی تو بے شک مثل بت پرستی

یہاں بھی اس اعتقاد کی ضرورت ہوتی کہ کعبہ مستحق عبادت ہے مگر اہل اسلام کے اعتقاد کے موافق استقبال کعبہ کا حاصل کل اتنا ہے کہ خدا کی عبادت اس طرف کو کیا کرو۔ اب حکم استقبال کعبہ کی ایک دقیق اور غامض علت کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کی تفصیل آئندہ کی جائے گی۔ چونکہ یہ علت عقول عامہ سے بالاتر تھی اس لئے حکم کا عنوان اس کو نہیں بنایا گیا بلکہ ایسی وجہ کو سامنے لایا گیا جو ہر ایک کی فہم میں آجائے اور حقیقت سے معارض بھی نہ ہو، یہ وجہ ظاہری ہوگی۔ اسی کی طرف یہ جملہ کہ ”مگر کہنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے الخ“ اشارہ کر رہا ہے۔ اور وہ علت غامضہ باطنی وجہ ہے جو درحقیقت کشفی چیز ہے۔

### اصل و علت استقبال کعبہ

اور وجہ اس تعیین کی ہر چند اصل میں یہ ہے کہ وہ تجلّی گاہ ربانی ہے، چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ جواب ثانی میں واضح ہو جائے گا مگر کہنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے کہ ہمارا خدا جہت سے منزّہ ہے اور انسان مقید فی الجہت۔ اگر خدا کی طرف سے یہ حکم ہو کہ جہت سے علیحدہ ہو کر عبادت جسمانی ادا کیا کرو تو یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسی بات کا مکلف بنانا جو طاقت سے باہر ہے) خدا کی عنایتوں کو دیکھئے تو یہ تشدد ممکن نہیں معلوم ہوتا۔

اتفاق بنی آدم ایک حقیقت مطلوبہ ہے اور عبادت میں

یکجہتی کے ساتھ اجتماع حقیقت کی صورت

اور اگر یہ اجازت ہو کہ جس طرف کو جی چاہے سجدہ کر لیا کرے، تو اس میں انتظام اور اتفاق کی کوئی صورت نہیں اور ظاہر ہے کہ اتفاق بنی آدم بالخصوص دینیات میں ایسی عمدہ چیز ہے کہ اُس کی ”حقیقت“ کی تحصیل کے لئے اگر ”صورت اتفاق“ بھی مطلوب ہو تو ایسا ہے جیسا انسانیت کا طالب انسان صورت سے ہو جائے۔ یعنی جیسے انسانیت انسان ہی کی صورت میں ہوتی ہے، گدھے گھوڑے وغیرہ کی صورت میں نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اتفاق بھی ہوگا تو اتفاق ہی کی صورت میں ہوگا (اور وہ ہے



سب لوگوں کے ایک مرکز کے گرد اجتماع کی صورت)

القصد! اتفاق خاص کر دین میں بہت ضرور ہے، ورنہ کشت و خون اور ہزاروں فساد کا اندیشہ ہے اور اتفاق اگر ہوگا تو اس ہی صورت میں ہوگا۔ اس لئے لحاظ انتظام و اتفاق و اتحادی الاستقبال ضرور ہے (یعنی اس لئے انتظام اور اتفاق اور ایک جہت پر سب کے متحد ہونے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے)۔ چاہے اس احتمال کا جواب دیتے ہیں کہ عبادت کی حقیقت تو اپنا عجز و ذل و انحصار بخضور پروردگار پیش کرنا ہے۔ جس کا تعلق بالاصالت روح سے ہے، تو اس کو روح تک ہی محدود رکھا جاتا جیسا گیان، دھیان یا مراقبہ میں ہوتا ہے، جسمانی عبادت کو مشروع کیا ہی نہ جاتا کہ جہت کا مسئلہ درمیان میں آئے۔ ﴿

### ضرورت عبادت جسمانی

اور بالکل عبادت جسمانی کو اڑا دیجئے تو پھر ایسا قصہ ہے کہ دل میں ترحم اور سخاوت ہو، پر ہاتھ کو روک لیجئے۔ دل میں شجاعت ہو اور جان بوجھ کر ہاتھ پاؤں نہ ہلائیے۔ چہ ظاہر ہے کہ ترحم، سخاوت، شجاعت وغیرہ جو دل کی صفات ہیں اگر اُن کے آثار ظاہر نہ آئیں تو اُن کا ہونا نہ ہونا برابر ہو جائے۔ اسی طرح عجز و نیاز، ذل و انحصار کے آثار اگر ظاہر بدن سے ہو یہ انداز ہوں تو عبادت کے اعتبار سے اُن کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگا۔ ﴿

غرض یہ نہ ہو سکے کہ عبادت جسمانی کو نسیا منسیا کر دیجئے اور نہ یہ مناسب ہے کہ ہر کوئی اپنا جد اقبلہ بنائے۔ اس لئے خداوند کریم نے ایک جہت مقرر فرمادی۔ اس سمت کی تعین کی وجہ وہ جانے ہم کو اپنا کام کرنا چاہئے۔

حاصل کلام... استقبالِ کعبہ اور بت پرستی وغیرہ

کے اعتقادی فرق پر مکرر تنبیہ

غرض استقبالِ کعبہ میں حسب اعتقادِ اہل اسلام نیتِ خدا کی عبادت کی ہوتی ہے اور تعینِ جہت معینہ خدا کی طرف سے فقط دفعِ حرج اور انتظامِ ملت کے واسطے ہے۔

مثلی بُت پرستی پرستش غیر نہیں جو کسی اعتقادِ مخالف واقع کے لحاظ سے اس کو حکمِ خداوندی نہ کہہ سکیں۔ ہاں بُت پرستی اور آفتاب پرستی اور آتش پرستی میں یہ اعتقاد پہلے چاہئے کہ یہ چیزیں مستحقِ عبادت ہیں۔ اور چونکہ استحقاقِ عبادت کے لئے اختیارِ نفع و ضرر ضرور ہے تو اشیاءِ مذکورہ کو صاحب اختیار ماننا پڑے گا۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ دوسرے کی تابع داری اور اس کے سامنے عجز و نیاز بے اس کے متصور نہیں کہ یا اُس سے اُمید حصولِ مطلب ہو، جیسے سانکوں اور نوکروں کو مال داروں اور اپنے آقاؤں سے ہوتی ہے، یا اندرِ عہدِ فوتِ مقصود ہو جیسے مظلوموں اور رعیت کے لوگوں کو ظالموں اور حاکموں سے ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں نہ ہوں تو پھر اطاعت و نیاز مندی کی کوئی ضرورت نہیں۔

محبوبوں کی اطاعت کی جاتی ہے تو اُس کی بناء بھی خوشی یا ناخوشی کے لحاظ پر ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ خوشی محبوب میں حصولِ اُمید اور ناخوشی محبوب میں نا اُمیدی ہوتی ہے۔ ظاہرِ نظر میں یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ عاشق کا عجز و نیاز بحضورِ محبوب اُمید و اندیشہ سے بالاتر ہوتا ہے تو یہ حصر کیسے صحیح ہوگا۔ اس لئے اس اطاعتِ جزئیہ کا خصوصیت سے ذکر فرمایا۔ یہ مضمون بطور خلاصہ بیان سابق ہے چھٹے فرق کے زیرِ عنوان مذکور ہو چکا ہے۔ وہاں اس کی توضیح کی جا چکی ہے۔ مگر جب مدارِ کارِ نفع و ضرر پر ٹھہرا تو پھر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان چیزوں کو کارخانہ وجود کا اختیار ہے اور یہ اختیار بے اس کے متصور نہیں کہ وجود ان اشیاء کے حق میں خانہ زاد ہو عطاء غیر نہ ہو، یعنی یہ چیزیں خالق ہوں، مخلوق نہ ہوں۔ تمام عالم اور اُس میں جو کچھ خیر و شر ہوتا ہے یہ سب کارخانہ وجود ہے، کسی کو کچھ عطاء کیا جا رہا ہے، کسی سے سلب کیا جا رہا ہے۔ اور یہ عطاء و سلب جو کچھ ہوتا ہے وجود ہی کی کسی صورت کا ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ عطاء کرنے والا وجود کا مالک و مختار ہو۔ دوسرے کا محتاج نہ ہو۔ ورنہ ”آپ ہی بابا مانگنے باہر کھڑے درویش“ والا قصہ ہو جائے گا۔

مگر ظاہر ہے کہ یہ اعتقاد غیر اللہ کی نسبت کس قدر مخالف واقع ہے اور چھوٹی باتوں میں تو مراتبِ امکانیہ کی تغیر و تبدل ہوتی ہے۔ ارواح، اجسام یعنی جمادات،

نباتات، حیوانات سب مراتب امکانیہ میں سے ہیں، عناصر میں تغیرات ہوتے ہیں۔ پانی ہوا کی طرف اور ہوا آگ کی طرف، آگ ہوا کی طرف مستحیل ہوتی ہے۔ ایک دانہ جو جمادات میں سے تھا۔ زمین میں جا کر زمین کی قوت مغیرہ و نامیہ سے منفعل ہو کر نباتی صورت کی طرف مستحیل ہو گیا۔ پھر وہ نباتی چیز کسی حیوان کے جسم میں پہنچی اور یہاں کے اعمال طبعی سے خون بن کر صورت حیوانی میں داخل ہو گئی۔ اس دانے سے بنا ہوا گوشت جسم انسانی میں جا کر انسان بن گیا۔ پھر انسانی بدن زمین میں پہنچ کر مٹی ہو گیا اور اس میں جو کچھ رطوبت و حرارت وغیرہ تھی سب اپنے اپنے مرکزوں میں جا پہنچی۔ الغرض! یہ سب مراتب امکانیہ کی تغیر و تبدل ہے۔ جو ہمیشہ مشاہدے میں آتی رہتی ہے۔ ﴿

انسان کے عوض گدھے کی خبر دے تو ایک ممکن اور مخلوق کی جگہ دوسرے ممکن اور مخلوق کو ذکر کر دیا۔ اور خالق کی جگہ اگر مخلوق کو رکھ دیا تو یوں کہو واجب کی جگہ ممکن کو رکھ دیا۔ (یہ بہت بڑی خلاف عقل بات ہے)۔ غرض اس سے بڑھ کر کوئی بات خلاف واقع نہیں۔

### پرستشِ اصنام صرف نام پرستی ہے

بالخصوص پرستشِ اصنام میں تو علاوہ اعتقاد مذکور یہ اور طرہ ہے کہ وہ (اصنام) مخلوقات بھی نہیں جن کو صاحب اختیار سمجھ رکھا تھا، اُن کی جگہ اُن کی تصویریں بلکہ فقط نام ہوتے ہیں۔ ہر چند تصویر کی صورت میں بھی یہ گفتگو تھی کہ ذی صورت یعنی مہادیو وغیرہ بخیال اختیار معبود تھے۔ ﴿یعنی ان کو اس لئے معبود بنا رکھا تھا کہ ان کے بارے میں یہ خیال تھا کہ وہ صاحب اختیار ہیں تو بناءً معبودیت اُن کا اختیار تھا۔ ﴿بوجہ صورت معبود ﴿کہ جہاں بھی وہ صورت خاصہ منطبق ہو جائے خواہ پتھر پر منطبق ہو یا کسی لوہے، لکڑی وغیرہ پر وہ معبودیت کے قابل ہو جائے۔ ﴿نہ تھے جو صورت پرستی کی کوئی صورت ہوتی۔

بایں ہمہ اب تو وہ صورت بھی نہیں۔ خدا جانے اُن کی صورت کیا ہوگی، فی الحال تو ایک لمبا پتھر لیا اور اُس کا نام مہادیو وغیرہ رکھ دیا اور پرستش کرنے لگے۔ اس کو تو تصویر پرستی بھی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں اسم پرستی کہہ سکتے ہیں۔

## اسم پرستی کے احکام جاری کرنے کے دلچسپ نتائج

مگر یہ ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نام کے ساتھ وہ کام کرنے چاہئیں جو نام والے کے ساتھ کرنے چاہئیں باپ کے ہم نام کو ماں کے پاس جانے سے منع نہ کرے۔ اور داماد کے ہم نام کو بیٹی کے پاس جانے سے نہ روکے اور بہنوئی کے ہم نام کو بہن سے عیش و عشرت کرنے میں خلل انداز نہ ہو۔

بالمحملہ بُت پرستی اور استقبالِ کعبہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

استقبالِ کعبہ اور بُت پرستی میں ساتویں وجہ فرق پوری ہوگئی اور جیسا کہ ہر فرق کے آخر میں ایک مشہور ضرب المثل مصرع چہ نسبت خاک را با عالم پاک لکھتے آرہے ہیں یہاں بھی لکھا جا چکا۔ لیکن اس ساتویں وجہ میں جس نکتہ کو دلیل کا مدار علیہ بنایا گیا ہے اس میں یہ احتمال ہوا کہ مخاطب اسی کو بُت پرستی کے لئے وجہ جواز بنانے کی کوشش کرے گا۔ یعنی فعلِ حکم جب کہ فاعل یعنی حاکم کے تابع ہوتا ہے جس کی تعمیل بغیر چون چراکئے ہوئے ضروری ہے تو یہی وجہ بُت پرستی کے جواز کی بھی بن سکتی ہے۔ اس طرح کہ وید خدا کا کلام ہے جس میں اس نے حکم دیا کہ برہما وغیرہ کی پوجا کرو جس کی ہم بغیر چون چرا تعمیل کرتے ہیں۔ جس طرح تم خدا کے کلام میں جو استقبالِ کعبہ کا حکم آیا اس کی بغیر چون چرا تعمیل کرتے ہو۔ اس لئے اس کے جواب میں وید پر تنقید ضروری ہوئی۔ اور اس کے کلام خدا ہونے پر اس امر کی تنقیح بھی ضروری ہوئی کہ یہ کلام کون لے کر آیا۔ کیا لانے والا کوئی رسول تھا۔ کیا اس میں صدق و امانت کی وہ صفات موجود تھیں جن کا ہونا رسول میں ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں رسالتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان و کمالات رسالت کا واضح کرنا ضروری ہوا اور جو کلام آپ پر اللہ کی طرف سے نازل ہوا اُس کی حقانیت اور صداقت کا اظہار سیاقِ مضمون کا تقاضا ہے۔ ظاہر ہے کہ کلام متکلم کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ بقول سعدی رحمۃ اللہ علیہ۔

تا مرد سخن کلفتہ باشد عیب و ہنرش نہفتہ باشد  
اس لئے کلام خدا کو کمالات خدا کا آئینہ دار ہونا چاہئے۔ اس لیے کمالات قرآنی  
پر سلسلہ تقریر کا پہنچ جانا ضروری ہو گیا۔ الغرض اب جو کچھ تحریر فرمایا جا رہا ہے وہ سب  
اس ساتویں وجہ فرق کے متعلقات میں سے ہے۔ اس کو اس کا تتمہ سمجھنا چاہئے۔ ﴿

### دفع دخل مقدر

(جس کی تقریر اس مضمون کی تمہید میں بیان ہو چکی ہے) پرستش غیر ہرگز حکم خدا  
نہیں ہو سکتا۔ ﴿ کیونکہ اس سے خلاف حقیقت امر کو واقعہ ماننا پڑے گا اور جس کلام میں غیر واقعہ کو واقعہ  
بتایا گیا ہو وہ کلام خدا نہیں ہو سکتا۔ پرستش کے قابل کسی کو بتانے سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ بالاستقلال  
صاحب اختیار ہو۔ جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا وجود بھی خانہ زاد ہو عطاء غیر نہ ہو۔ تو پرستش غیر کا حکم  
اس خبر پر بنتی ہوگا کہ فلاں فلاں کے وجود خانہ زاد ہیں۔ اور یہ بات خلاف حقیقت ہے۔ ﴿

### ضروری ہے کہ خدا کا کلام خلاف حقیقت نہ ہو

اور اس وجہ سے یہ یقین ہے کہ (یا تو) بید کلام خدا نہیں یا جعل سازوں کی  
شرارت سے اس میں تحریف ہوئی۔ ﴿ تحریف دو طرح کی ہوتی ہے ایک لفظی دوسری  
معنوی۔ لفظی کی یہ صورت ہے کہ لفظوں کو آگے پیچھے کر دیا جائے یا کسی لفظ کو ہی بدل دیا جائے۔  
معنوی کی یہ صورت ہے کہ خلاف مراد غلط تفسیر کی جائے۔ مثلاً ممکن ہے کہ وید میں لفظ ”مہادیو“  
خدا کی صفت بیان کی گئی ہو جس کے معنی ہیں، سب سے بڑا دینے والا۔ ظاہر ہے کہ یہ حق تعالیٰ  
کی بہت بڑی مفت ہے۔ عالم پر اس کے وجود اور اس کی صفات کا فیضان اگر ایک آن کے لئے  
بند ہو جائے تو ہر شے نیست و نابود ہو جائے۔ مگر افسانوی دماغوں نے اس کو خدائی میں شریک  
ایک مستقل وجود بنا کر خدا سے بھی لڑا دیا۔ پھر آگے بڑھ کر بیوی اور شہوت پرستی کے واقعات کا  
طومار پھیلا دیا۔ یا لنگ کے معنی وجود غیر متناہی کے ہوں جو تخلیق عالم کا ہیولہ ہے مگر پست ذہن  
والوں نے یہ دیکھ کر کہ اضافہ نسل کے لئے آگے تھاسل کی کارگزاری ظاہر بات ہے۔ اس لفظ کو آگے  
تھاسل کے معنی میں لے کر اس سے اس مہادیو کو لڑا دیا۔ یا وجود لامحدود کے ہم معنی کوئی اور لفظ

ہو جس کے بجائے یہ لفظ رکھ دیا گیا ہو۔ اور جیسا کہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں خدا کی صفات مالکیہ و محبوبیت وغیرہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ ہر صفت کے مقابل میں بالتفصیل یا بالاجمال عجز و نیاز عبادت ہو تو عبادت پوری ہو (انتصار الاسلام) یہی مضمون وید کا ہو کہ اُس کی صفت معطلی وجود مثلاً جس کو ”مہادیو“ (یعنی سب سے بڑا دینے والا) کے مقابل اظہار عجز و نیاز یعنی دیو پوجا کی جائے۔ اس مضمون کی تفسیر یہ کر دی گئی کہ اس مفروضہ وجود کی جو جناتی خاندان کا ہے پوجا کی جائے۔ الغرض غالب گمان یہی ہے کہ تحریفات لفظی و معنوی نے اصل وید کا علیہ بگاڑ کر رکھ دیا۔ ﴿ورنہ بید کلام خدا ہو کر غیر محرف ہوتا تو اس میں تعلیم پرستش غیر نہ ہوتی۔ اور اس لئے اب اس کی ضرورت نہیں کہ کلام خدا ہونے کے لئے اول برہما کا دعویٰ پیغمبری کا کرنا اور پھر اُن کا بید کو کلام خدا کہنا۔ اس کے بعد مجموعہ بید کو قرنا بعد قرن بروایت صحیحہ ثابت کیا جائے۔﴾

## قرآن کی حقانیت کا بیان

ہاں بہ نسبت قرآن شاید کسی کو یہی خیال ہو، اور اس وجہ سے اُس کے احکام بالخصوص استقبال کعبہ (کے من جانب اللہ ماننے) میں تاثر ملے ہو۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ ہمارے قرآن میں خود قرآن کا کلام خدا ہونا موجود، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت اور خاتمیت کا اظہار موجود۔ اور پھر روایت کا یہ حال کہ ہر قرن میں ہزاروں حافظ چلے آتے ہیں۔ ﴿اور حفاظ کے حفظ کا انحصار کاغذوں پر لکھے ہوئے نقوش پر کبھی نہیں ہوا۔﴾ ہاں اگر اُن کی صحت کی تصدیق اساتذہ نے کر دی تو اس کے بعد اُس پر اعتماد کیا گیا۔ اگر کسی قرآن میں کوئی کتابت کی غلطی واقع ہو گئی تو اس پر متنبہ کرنے کے لئے ہزاروں حافظ موجود ہوتے ہیں اور ایسے قرآن کو کام میں لانا بھی جائز نہیں رکھتے۔ اور اس کے لئے بائبل سوسائٹی کی طرح کی کسی تنظیم کی کسی دور میں خاص ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ جب کہ سب کام بغیر اس کے ہی بخوبی چل رہا ہے۔ ﴿

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور کمالِ فہم و فراست کا ثبوت علاوہ بریں ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر اور مذہبوں کے پیشوا فرستادہ خدا اور منجملہ خاصانِ خدا تھے، تو ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بدرجہ اولیٰ فرستادہ خدا اور مقبول خدا ہیں۔ اگر اوروں میں فہم و فراست تھا تو یہاں کمالِ فہم و فراست تھا۔ اوروں میں اگر اخلاقِ حمیدہ تھے تو یہاں ہر خلق میں کمال تھا اور اگر اوروں میں معجزے اور کرشمے تھے تو یہاں اُن سے بڑھ کر معجزے اور کرشمے تھے۔ فہم و فراست اور اخلاقِ حمیدہ کے ثبوت پر موافق و مخالف دونوں گواہ ہیں۔

موافقوں کی گواہی کے ثبوت کی تو حاجت ہی نہیں، ہاں مخالفوں کی گواہی کا ثبوت چاہئے۔ سو لیجئے۔ آج کل اہل یورپ کی تاریخ دانی اور تنقیح وقائع میں زیادہ دعویٰ ہے اور اُن کا دعویٰ بظاہر بجا ہے۔ وہ سب باوجود مخالفت معلوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترقی کو عقل اور اخلاق کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ کھاب قضیہ مانعہ الخلو کے طور پر فرماتے ہیں کہ اگر تم قرآن کو کلامِ خدا مانو گے تو اس کے لفظ خاتم النبیین سے تم کو یہ ماننا پڑے گا کہ آپ کا دین آخری اور آپ کے احکام حرفِ آخر کا مرتبہ رکھتے ہیں، اور کہنا پڑے گا کہ ”توئی سردارِ عالم یا محمد“۔ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اگر قرآن کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف مانو گے تو آپ کے کمالِ فہم و فراست کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ نے اُنسی ہونے کے باوجود ایسی کتاب تصنیف کر دی جس کے معنوی و لفظی اعجاز کا کسی سے آج تک مقابلہ نہ ہو سکا۔ کھاب رہا کمالِ عقل و فہم اُس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کلام اللہ شریف کلامِ خدا ہے اور بے شک حکم عقل و انصاف کلامِ خدا ہے۔ تب تو اس میں آپ کو خاتم النبیین کہہ کر یہ جتلا دیا ہے کہ آپ سب انبیاء کے سردار ہیں۔ کیونکہ جب آپ خاتم النبیین ہوئے تو یہ معنی ہوئے کہ آپ کا دین سب دینوں میں آخر ہے۔ اور چونکہ دین حکم نامہ خدا کا نام ہے تو جس کا دین آخر ہوگا وہی شخص سردار ہوگا۔ اُسی حاکم کا حکم آخر رہتا ہے جو سب کا سردار ہوتا ہے۔

اور اگر بالفرض بفرض محال حسبِ زعم معاندین یہ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی تصنیف ہے تو چونکہ اُس کے کسی مضمون پر آج تک کسی صاحبِ عقل سے اعتراض نہیں ہو سکا، اور اس کے کسی عقیدے اور کسی حکم میں کسی عاقل کو جائے انگشت نہاد نہ نہیں ملی اور کبھی کسی بات میں کسی کو کچھ تاثر مل ہوا ہے تو حامیانِ دین احمدی نے جوابات دندان شکن سے حق و باطل کو واضح کر کے اس مضمون کو ثابت کر دیا ہے اور پھر بایں ہمہ کسی سے دو چار سطریں بھی عبارت و مضامین میں اُس کے مشابہ نہ بن سکیں۔

چنانچہ آج تک اہل اسلام کا یہ دعویٰ اسی زور شور پر ہے جو اوّل تھا تو یوں کہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سر دفترِ اہل فہم و اہل عقل تھے جو باوجود اُنہی ہونے کے ایسے ملک میں جہاں اُس زمانہ میں علم کا نام نہ تھا، ایسی حالت میں کہ لڑکپن میں یتیم، جوانی میں بے کس، مفلس، اوّل سے آخر تک نہ کوئی مرُتی نصیب ہوا، نہ کوئی رہبر میسر آیا، ایسی کتاب لا جواب تصنیف کر گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُنہی ہونے اور ایسے زمانہ میں اور ایسے ماحول میں عمر بسر کرنے سے جہاں علم کا نام نہ تھا اس طرف اشارہ ہے کہ علم معلوم کا تابع ہوتا ہے، اور معلوم یعنی صوِر حاصل فی العقل خارج سے آتی ہیں اور خارج سے اُن کے آنے کا کوئی سبب موجود ہی نہ تھا، تو وہ کتاب جس میں مجملہ علوم کے اُصول موجود ہیں آپ کی تصنیف نہیں ہو سکتی۔

### آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالِ اخلاق کا بیان

اب اخلاق کی سُنئے۔ عرب کے لوگ تو جاہل، بُد خو، جفاکش، جنگ جو۔ اس بات میں نہ کوئی اُن کا ثانی ہوا نہ ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس زمانہ میں یہ کیفیت کہ فقر و فاقہ بجائے آب و نان اور بے کسی و مفلسی منوس جان۔ نہ بادشاہ تھے نہ بادشاہ زادے۔ نہ امیر نہ امیر زادے۔ نہ تاجر تھے نہ آڑھتی۔ کبھی اُونٹ بکریاں چرا کر پیٹ پالا۔ کبھی کسی کی محنت مزدوری نوکری چاکری کر کے دن بسر کئے۔

غرض خزانہ مال و دولت کچھ نہ تھا، جس کی طمع میں عرب سے جاہل، بُد خو، جنگ جو مسخر ہو جاتے۔ آپ صاحب فوج نہ تھے جو وہ سرکش مطیع بن جاتے۔ یہ تسخیر اخلاق نہ تھی تو اور کیا تھی جو لوگ جہاں آپ کا پسینہ گرنا تھا خون بہانے کو تیار۔ جہاں



آپ قدم رکھیں سرکٹانے کو موجود۔ یہاں تک کہ انہیں بے سروسامانیوں نے شہنشاہی ایران و روم کو خاک میں ملا دیا اور شرق سے غرب تک اسلام کو پھیلا دیا۔ ایسے اخلاق کوئی بتلائے تو سہی۔ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آج تک کسی میں ہوئے ہیں اور ایسے لوگوں کو ایسی حالت میں اس طرح کسی نے سُخر کیا ہے کہ یا وہ خرابی و زخرابی تھی کہ نہ عقیدے صحیح، نہ اخلاق درست، نہ احوال سنجیدہ، نہ افعال پسندیدہ۔ اور یا یہ تہذیب آگئی کہ تھوڑے سے عرصہ میں انہیں جاہلوں، گردن کشوں، بد اخلاق، بد اعمال کو رشک علماء و حکماء بنا دیا۔ اس اعجازِ تاثیر سے بڑھ کر بھی کوئی اعجاز ہوگا۔ کوئی بتلائے تو سہی، کس کی صحبت میں یہ اثر تھا اور کس کی تعلیم میں یہ تاثیر تھی۔

پھر باوجود بے سروسامانی و قوت و شوکت (یعنی باوجود بے سروسامانی اور قوت و شوکت نہ ہونے کے) مخالفین عربوں کی تسخیر کے ذریعہ سے (یعنی خلقِ عظیم سے اُن کو اپنا محکوم بنا کر) اپنا دین شرق سے غرب تک ایک تھوڑے عرصہ میں پھیلا دیا۔ اور تمام سلطنتوں کو زیر و زبر کر کے اور دینوں کو مغلوب کر دیا۔ چاہ آپ کے رسول برحق اور آپ کی دی ہوئی تعلیمات کے برحق ہونے کی روشن علامات کی طرف کلامِ کا رخ پھرتے ہیں کہ تجربات شاہد ہیں کہ شاہانِ دنیا نے فوجی قوت سے جو تسخیر اقوام کی، وہ صرف دنیاوی عیش و عشرت اور اپنی بالاتری قائم کرنے کے لئے کی، مگر آپ نے یہ سب کچھ کرنے کے بعد اپنی ذات کے لئے کیا چیز پسند کی؟ وہی جس کی حوام کو ہمیشہ تعلیم دیا کرتے تھے۔ یعنی زہد عن الدنیا اور اللہ جل شانہ کی عبادت میں اس کو مقصدِ زندگی سمجھتے ہوئے ہمہ وقت مشغولیت کسی کارب اور فرضی باتیں بنانے والے کا اپنا عمل و کردار اس درجہ قوی اور مستقل نہیں ہو سکتا۔ آپ کی پاکیزہ حیات کا کوئی گوشہ بھی تاریکی میں نہیں اور سوائے آپ کے اور کوئی شخصیت ایسی نہیں ہوئی جس کی زندگی کا کوئی گوشہ اُجاگر ہونے سے رہ گیا ہو۔ ﴿

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے آپ کی حقانیت پر استدلال مگر نہ ہوا و ہوس کا پتہ، نہ محبتِ دنیا کا نشان، باوجود اس قدر غلبہ اور شوکت کے آپ اور آپ کے خلفاء و اتباع و انصار کا یہ حال تھا کہ نہ مال سے مطلب، نہ

دولت سے غرض۔ خزانہ کو امانت سمجھتے تھے، اور ذرہ بھر خیانت اُس میں روانہ رکھتے تھے، اپنے لئے وہی فقر و فاقہ، وہی فرشِ زمین، وہی لباسِ شمین، وہی پرانے مکان، وہی قدیمی سامان۔ باوجود اس دستِ قدرت کے (مال و متاع دنیاوی سے) یہ نفرت بجز اس کے متصور نہیں کہ خدا کی محبت کے غلبہ کے باعث (اُن کی نظر میں) جواہر اور خرف ریزے برابر تھے، اور ذرہ و نقرہ کلوخِ خاک سے کم تر۔ جیسے بضرورت پاخانہ پیشاب کو جاتے تھے، ایسے ہی بضرورت روپے پیسے کو ہاتھ لگاتے تھے، پردل میں سوائے محبوبِ اصلی، موجودِ یزلی اور کسی کی جانہ تھی۔

### اس بکو اس کا جواب کہ اس حال کی بناء مفلسی تھی

مفلسوں کے زہد کو اس ترک و تجرید سے کیا نسبت یہاں ”عصمتِ بی بی ازبے چارگی“ کا معاملہ ہے، اور وہاں ”قرار در کفِ آزادگانِ مکیر دمال“ کا حساب تھا۔ ﴿عصمتِ بی بی ازبے چارگی﴾ ایک ضربِ المثل ہے کسی نے کہا فلاں پردہ نشین بیوہ بڑی باعصمت ہیں، یعنی پاک دامن ہیں، اُن بیوہ کی خادمہ نے سُن کر کہا کہ ”عصمتِ بی بی ازبے چارگی ست“ یعنی اُن کی عصمت کا کوئی خریدار ہی نہیں ہوا۔ بے چارگی کے بعد باعصمت نہ بنیں تو کیا کریں۔ ﴿

ان اخلاقی حمیدہ اور احوالِ پسندیدہ اور افعالِ سنجیدہ پر سوائے محبتِ الہی اور خوفِ خداوندی اور کاہے کا گمان ہو سکتا ہے۔ مگر عناد ہو تو ”بہشمِ بد اندیش کہ برکنده باد“۔ سب خوبیاں برائیوں سے بدتر نظر آتی ہیں۔ خیر بد اندیش لوگوں کی آنکھوں میں تو خاک۔ مطلبِ ضروری عرض کرنا چاہئے۔ ﴿ساتویں وجہ میں ایک نکتہ بیان فرمایا تھا کہ فعلِ کبھی فاعل کی کسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے اور کبھی مفعول کی کسی کیفیت کا۔ اس بناء پر ”حکم“ کو دیکھا تو وہ فاعل یعنی حاکم کے تابع ثابت ہوا۔ یعنی حاکم جو حکم دے اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ حکم حاکم ہے بھی یا نہیں۔ لہذا جس ذریعہ سے استقبالِ قبلہ کا حکم ہمارے پاس پہنچا، اس پر کلامِ ضروری ہوا۔ یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مقدس پر۔ تو جب آپ کی رسالت ثابت ہو جائے گی تو آپ کے لائے ہوئے احکام کی واقعیتِ شبہات کی

حدود سے بالاتر ثابت ہو جائے گی۔ اس لئے اثبات رسالت پر بات پہنچ گئی۔ چونکہ انبیاء جامع کمالات ہوتے ہیں۔ اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات معجزات کا ذکر بھی ضروری ہوا۔ چونکہ آپ آخری نبی ہیں، اس لئے مراتب کمالات نبوت کے آپ کی ذات مقدس پر ختم ہونے کا ذکر بھی لازم ہوا۔ جس کا یقینی علم اس طرح ہو سکتا ہے کہ آپ کے اعجازی کمالات کا دیگر انبیاء کے کمالات سے مقابلہ کر کے آپ کے کمالات کی رفعت کو واضح کر دیا جائے۔ چونکہ تقرب الی اللہ اور اس کے اعلیٰ ترین مرتبہ کی دریافت واقعات ہی کے ضمن میں ممکن ہے۔ اس کے بغیر کوئی صورت نہیں، اس لئے مشتے نمونہ از خروارے کے اصول پر اس بات میں چند کمالات نبویہ کو معرض بیان میں لانا اور اسی نوع کے کمالات سلف کو پیش کر کے وجہ افضلیت کمال محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو روشنی میں لانا بھی ضروری ہوا۔ اس لئے اب اس بحث کو شروع کرتے ہیں جو سب اسی نکتہ پر متفرع ہے جو شروع میں نقل کیا جا چکا ہے۔ ﴿

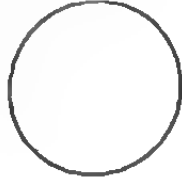
### جملہ کمالات کا دو قسموں یعنی کمالات علمی و کمالات عملی میں انحصار

کمالات کتنے ہی کیوں نہ ہوں اور کسی کے کیوں نہ ہوں کل دو قسموں میں منحصر ہیں: (۱) ایک کمالات علمی (۲) دوسرے کمالات عملی۔ جیسے اشکال ہندی یعنی جن میں احاطہ ہو، باوجود لاتنا ہی مثلث اور دائرے کی طرف راجع ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ مربع، مستطیل، معین، شبیہ بالمعین، منحرف تو دو دو مثلثوں سے مرکب ہیں، اور مخمس، سدس، مسبع وغیرہ میں اگر تساوی اضلاع بھی ہے تب تو دائرہ اور مثلث دونوں کا لگاؤ ہے، ورنہ فقط مثلثوں کی ترکیب ہوتی ہے۔

﴿ مثلث اُس شکل کو کہتے ہیں جو تین اضلاع سے گھری ہوئی ہو۔



جیسے دائرہ اُس شکل کو کہتے ہیں جو مرکز کے گرد گھومتے ہوئے ایک خط مدور سے گھرے اور مرکز سے اس خط مدور تک جس کو محیط کہتے ہیں جتنے خط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں۔ جیسے یہ شکل۔



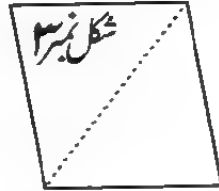
مربع اس شکل کو کہتے ہیں جو چار اضلاع سے گھری ہوئی ہو (یعنی ذواربہ الاضلاع) اور اس کے سب اضلاع آپس میں برابر ہوں اور اس کے سب زاویے قائم ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۱



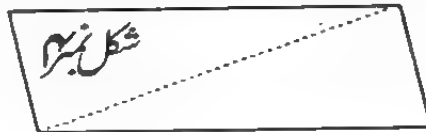
مستطیل وہ شکل ہے جو چار اضلاع سے گھری ہوئی ہو اور اس کے سب زاویے قائم ہوں لیکن سب ضلع آپس میں برابر نہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۲



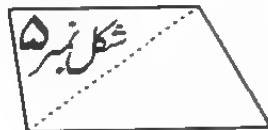
معین اس شکل ذواربہ الاضلاع کو کہتے ہیں جس کے سب ضلع آپس میں برابر ہوں، مگر زاویے قائم نہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۳



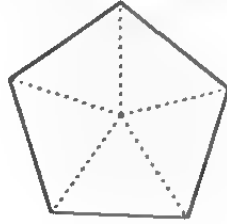
شبیه بالمعین۔ اس شکل ذواربہ الاضلاع کو کہتے ہیں جس کے صرف مقابل اضلاع آپس میں برابر ہوں مگر سب اضلاع برابر نہ ہوں اور نہ زاویے قائم ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۴



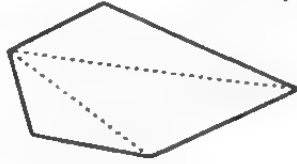
منحرف۔ ہر اس شکل ذواربہ الاضلاع کو کہتے ہیں جو نہ مربع نہ مستطیل، نہ معین، نہ شبیه بالمعین۔ جیسے شکل نمبر ۵



مخمس اس شکل کو کہتے ہیں جو پانچ اضلاع سے گھری ہوئی ہو۔ جیسے یہ شکل



جو پانچ مثلثوں سے مرکب ہے چونکہ پانچوں اضلاع برابر کے ہیں اس لئے دائرے کے لگاؤ کو اور مثلثوں کو نقطوں سے واضح کر دیا گیا ہے۔ اگر تساوی اضلاع نہیں ہوگی۔ جیسی یہ صورت ہے کہ



اس سے دائرے کا تعلق نہیں۔ صرف مثلثوں سے مرکب ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ شکل مخمس پانچ ہی مثلثوں سے مرکب ہو، جیسا مخمس متساوی الاضلاع کی مثال میں نقطوں سے پانچ مثلث دکھائے گئے۔ یہی صورت مثلثوں سے بھی بن سکتی ہے جیسا کہ دوسری شکل کی تین مثلثوں پر تقسیم کو نقطوں سے واضح کیا گیا ہے اور چار مثلثوں سے بھی مرکب ہو سکتی ہے۔

اسی لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ذواربعۃ الاضلاع میں تو دو دو مثلثوں سے مرکب ہونے کی تخصیص کر دی، مگر مخمس، مسدس وغیرہ میں مثلثوں کی شمار سے تعرض نہیں کیا۔ مسدس وہ شکل ہے جو چھ (۶) اضلاع سے محدود ہو اور مسطح وہ ہے جو سات (۷) اضلاع سے محدود ہو۔ ان سب اشکال میں مثلثوں کی ترکیب اور دائرے کے تعلق کو جو کچھ شکل مخمس میں عرض کیا جا چکا ہے اسی پر قیاس کر لیں۔ ..... ایسے ہی کمالات خداوندی باوجود لاتناہی انہی دو کمالوں یعنی کمال علمی و کمال عملی کی طرف راجع ہیں۔

جملہ کمالات کے کمال علمی و عملی کی طرف راجع ہونے کا معیار مگر جیسے سمع و بصر کمالات علمی میں داخل ہیں (کیونکہ یہ حصول علم کے آلات ہیں اور آلات علم کا تعلق علم کے ساتھ ظاہر ہے) ایسے ہی ”ہمت“، ”ارادہ“، ”وہمبت“، ”مثل اخلاق“ (جو کہ مصدر عمل ہوتے ہیں)۔ کمالات عملی میں شمار کئے جاتے ہیں۔

کیونکہ جیسے کمالاتِ علمی سے یہ مطلب ہے کہ مصدر اور مخزن اور آلہ علوم ہوں، ایسے کمالاتِ عملی سے یہ غرض ہے کہ مصدر اور آلاتِ اعمال ہوں۔ اس تقریر سے ہر کمال کا رُخ معلوم کرنے کا معیار معلوم ہو گیا کہ یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ کمال علم کے ساتھ مصدر ہونے یا مخزن ہونے یا آلہ ہونے کا تعلق رکھتا ہے، یا عمل کے ساتھ۔ اب اسی معیار سے ہمت و ارادہ و محبت کو جانتے ہیں۔ سو ظاہر ہے کہ ہمت و ارادہ و محبت و جملہ اخلاق مصادرِ اعمال اور آلاتِ اعمال ہیں۔ گو بظاہر آلاتِ اعمال جو ارج یعنی دست و پا وغیرہ ہوتے ہیں مگر عمل کے اصل محرک اور اصل آلات وہی مصادر ہیں جو (مخلوقات میں) بواسطہ قوتِ ارادی دست و پا کے اعصاب اور رگوں کی ڈور کو ہلاتے ہیں۔

مگر جب خدا کے کمالات انہیں دو قسموں میں منحصر ہوئے تو بندوں کے کمالات بہ درجہ اولیٰ ان دو میں منحصر ہوں گے۔ کیونکہ یہاں جو کچھ ہے سب وہیں کا ظہور ہے سو جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں کمالوں میں کامل بلکہ اکمل ہوئے تو پھر آپ کے کمال میں شک کرنا بجز نقصانِ طبیعت و خرابی فہم متصور نہیں۔

تماشا ہے کہ رستم کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت تو بذریعہ مشاہدہ معاملات مسلم ہو جائے۔ یعنی مشاہدہ معاملات بواسطہ تاریخی روایات۔ اور روایات بھی ایسی کہ اُن کے وضع کی خود راوی ہی شہادت دے رہا ہو۔ فردوسی جو رستم کے کارناموں کا راوی ہے کہتا ہے۔

منش کردہ ام رستم پہلوان و گرنہ یلے بود در سیستان

(یعنی رستم کو سب سے بڑا پہلوان تو میں نے بنایا۔ ورنہ اصل تو صرف یہ ہے کہ وہ ایک طاقت ور شخص تھا، سیستان میں) اور یہاں اتنی پختہ روایات کہ جن کی نظیر دنیا پیش نہ کر سکی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کمال دونوں کمالوں میں باوجود شہادتِ معاملات قابلِ تسلیم نہ ہو۔ بجز اس کے اور کیا فرق ہے کہ حاتم و رستم سے وجہ عناد کی کچھ نہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجہ برہمی دینِ آبائی اور بربادی شوکتِ دنیوی عناد ہے۔

اگر یہ عناد قابلِ اعتماد کے ہے تو تمام چور اور قزاق بادشاہانِ عادل سے عناد

رکھتے ہیں۔ اور تمام اطفال بے تمیز معلم اور طبیب اور جراح اور چارہ گر کے دشمن ہوتے ہیں۔ اگر کسی کی دشمنی و عناد کے باعث دوسرے کا بُرا ہونا ضروری ہو تو بادشاہان عادل سب سے بُرے ہوں، اور معلم اور طبیب اور جراح اور چارہ گر سب سے زیادہ ناکارہ۔ القصہ اگر کوئی شخص نبی تھا تو آپ خاتم الانبیاء ہیں، اور کوئی اور ولی تھا تو آپ سرورِ اولیاء۔ ﴿بقول شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ انبیاء میں دو جہتیں ہوتی ہیں۔ ایک جہت نبوت دوسری جہت ولایت۔ جہت نبوت کا رخ خلق یعنی امت کی جانب ہوتا ہے اور جہت ولایت کا اللہ جل شلہ کی طرف۔ اس بناء پر وہ اس کے قائل ہوئے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے۔ پھر اس قول کی یہ شرح کی کہ اسی نبی کی ولایت اسی نبی کی نبوت سے افضل ہے۔ امام ربانی حضرت مجدّد الف ثانی رحمہ اللہ نے اس نظریہ سے سخت اختلاف کیا۔ آپ نے مکتوبات میں تحریر فرمایا کہ ولایت بمقابلہ نبوت کا لمطروح فی الطريق ہے۔ نفوس علیہ انبیاء کو اپنے نفس پر قیاس کرنا غلط ہے کہ نفس آن واحد میں صرف ایک طرف ہی توجہ کامل کر سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کہ متوجہ مخلوق ہوتے تھے ٹھیک اسی آن متوجہ بحق بھی ہوتے تھے۔ توجہ مخلوق کبھی آپ کے لئے حجاب نہیں بنتی تھی۔ مقامات نبوت کی ابتداء مقامات ولایت کے ختم کے بعد سے ہے۔ الخ۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نبوت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقابل دیگر انبیاء کی نبوتوں سے اور ولایت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقابل دیگر انبیاء کی ولایت سے فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ معرفت باری تعالیٰ آپ کو سب انبیاء سے زیادہ تھی۔ ولایت اولیاء امت کے ساتھ آپ کی ولایت کے تقابل کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ ولایت اولیاء امت نبی کی ولایت کا ظل ہوتی ہے۔﴾

کمال علمی کمال عملی سے افضل ہے... اور کمال علمی میں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب سے ممتاز ہیں

اور کیوں نہ ہوں، اعجاز علمی میں آپ کا ممتاز ہونا، یعنی نزول قرآنی سے مشرف

ہونا اس پر شاہد ہے کہ مراتب کمالات آپ پر ختم ہو گئے۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ تمام صفاتِ کاملہ کا علم پر منتہا ہے۔ چنانچہ کمالاتِ عملی کا محتاج علم ہونا دلیلِ ظاہر ہے، محبت، شوق، ارادہ، قدرت، سخاوت و شجاعت و حلم و حیاء (جو کہ کمالاتِ عملیہ میں سے ہیں) سب علم ہی کے ثمرات ہیں۔

سو جیسے کمالِ علمی، کمالِ عملی سے بڑھ کر ہے، ایسے ہی وہ شخص جو کمالِ علمی میں اوروں سے بڑھ کر ہو رتبہ میں بھی اوروں سے بڑھ کر ہوگا۔

### کمالات میں تفاضل کا معیار کیا ہے

مگر کسی کمال میں کسی کا اوروں سے بڑھ کر ہونا اگر معلوم ہوتا ہے تو اُس کمال کے اعجاز سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جیسے مثلاً کسی خوش نویس کے برابر اگر کوئی نہ لکھ سکے تو ہر کسی کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ یہ خوش نویس اپنے فن میں یکتا اور بے نظیر ہے۔ ایسے ہی کمالاتِ علمی اور عملی میں اگر کوئی شخص اوروں کو عاجز کر دے اور تمام اقران و امثال اُس کے مقابلہ سے عاجز آجائیں تو یوں سمجھو کہ وہ شخص اُن کمالات میں یکتا اور بے نظیر ہے۔ سو جب ثانی قرآن پہلے کوئی کتاب نہ تھی اور بعد میں دعویٰ کر کے تمام عالم کو عاجز کر دیا تو بشرِ طہم و انصاف یہی کہنا پڑے گا کہ نہ پہلے کوئی شخص کمالِ علمی میں آپ کا ہمسر تھا اور نہ بعد میں کوئی شخص آپ کا ہمتا ہوا۔

جب اتنے دنوں میں باوجود دعوائے اعجازِ قرآنی و کثرتِ حاسدین کسی سے کچھ نہ ہو سکا تو ہر کسی کو یقین ہوگا کہ آئندہ کیا کوئی مقابلہ کرے گا۔

پھر یہ اعجازِ علمی، وہ بھی بمقابلہِ اولین و آخرین، اگر آپ کی خاتمیت اور یکتائی پر دلالت نہیں کرتا تو اور کیا ہے (فبایٰ حدیث بعدہ یؤمنون O) اور ایسا شخص اگر خاتم النبیین نہیں تو اور کون ہوگا۔ اور ایسا شخص سرورِ اولین و آخرین نہیں تو اور کون ہوگا۔ اہلِ فہم و انصاف کے لئے تو یہی بہت ہے اور۔

نادان کو کافی نہیں دفتر نہ رسالہ



کمال عملی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعجاز کا ثبوت اور سنئے۔ باوجود اس اعجاز و امتیاز کے جس کے بعد اہل فہم کو آپ کی سروری کے اعتقاد کے لئے اور دلیل کی حاجت نہیں، کمالات عملی میں بھی آپ یکتا ہیں اور ان میں بھی کوئی آپ کا ہمتا نہیں۔ ہر چند بعد اعجاز مذکور ان کے ذکر کی کچھ حاجت نہیں، مگر چونکہ اعجاز اگر کسی کے کمال پر دلالت کرتا ہے تو بعد اطلاع و علم دلالت کرتا ہے۔ سو جیسے جمال صورت آنکھوں سے معلوم ہوتا ہے، اور کمال آواز کانوں سے، اس لئے ہر اعجاز کے لئے ایک جدِ احسنہ اور جدِ اکمال کی حاجت ہے اور اس لئے اعجازِ علمی کے ادراک اور علم کے لئے کمالِ عقل و فہم کی حاجت ہے۔ جو آج کل برنگِ عنقا جہان سے مفقود ہے، اس لئے اعجازاتِ کمالاتِ عملی بھی بطور ”مشتے نمونہ از خروارے“ ہزاروں میں سے دو چار عرض کرتا ہوں تاکہ کم عقلوں کے لئے ذریعہ شناخت جناب سرور کائنات علیہ افضل الصلوات والتحيات ہوں۔ سنئے۔

## موسیٰ علیہ السلام کے معجزات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا تقابل

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بدولت اگر زمین پر رکھے ہوئے ایک پتھر میں سے پانی کے چشمے نکلتے تھے تو کیا ہوا، زمین اور پتھروں سے پانی نکلا ہی کرتا ہے، کمال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگشتانِ مبارک میں سے پانی کے چشمے نکلتے تھے جن سے لشکر کے لشکر تشنه کام سیراب ہو جاتے تھے۔

## وجہ فضیلت معجزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

گوشت پوست سے پانی کا نکلنا جس سے علاوہ اعجاز آپ کے جسم مبارک کی برکت کا اثر نظر آتا ہے ایسا عجیب ہے کہ اعجازِ موسوی کو اس سے کچھ نسبت نہیں، خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ وہاں جو کچھ ہوتا تھا بعد ضربِ عصا ہوتا تھا، جس سے

خواہ مخواہ یہی احتمالِ دل میں کھٹکتا ہے کہ ہونہ ہو ضربِ عصا سے پتھر کے مسامات کھل گئے اور نیچے سے پانی آنے لگا۔ پھر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس پتھر سے جیسے نکلنے کا واقعہ اعجاز نہیں ہے۔ اسی ابہام کو رفع کرنے کے لئے فرماتے ہیں۔ جس میں سرسید اور اسی نوع کے منکرین معجزات مبتلا ہوئے۔ کچھ غرض اعجازِ موسوی مُسلم، مگر اعجازِ محمدی میں جو بات ہے وہ کہاں۔ نہ وہ برکتِ جسمانی، نہ کمالِ اعجاز۔

## حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہما السلام کے معجزات سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا تقابل

اور سنئے! حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اُڑ دھا بن گیا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دُعا سے مُردہ زندہ ہو گیا، یا گارے سے ایک جانور کی شکل بنا کر اللہ کی قدرت سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اُڑا دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پشتِ مبارک کے مس کی برکت سے کبھی کا سُوکھا لکڑی کا ستون زندہ ہو کر آپ کے فراق میں اور اللہ کے ذکر کی موقوفی کے صدمہ سے چلا یا۔

علیٰ ہذا القیاس پتھروں اور سنگریزوں کے سلام اور شہادت اور تسبیحات حاضرین نے سنیں اہل فہم کے نزدیک اُن اعجازوں کو اس اعجاز سے کیا نسبت۔

وجوہِ فضیلتِ اعجازِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم براعجازِ موسوی و اعجازِ عیسوی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اگر زندہ ہوا تو اُڑ دھا کی شکل میں آکر زندہ ہوا اور پھر وہی حرکات اُس سے سرزد ہوئیں جو اور سانپوں اور اُڑ دھوں سے ہوتی ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی برکت سے اگر گارے سے حرکات زندوں کی سی سرزد ہوئیں تو جب ہی سرزد ہوئیں جب وہ گار پرندے کی شکل میں آیا۔

شکل کے ساتھ زندگی کا ایک خاص تعلق ہے

آخر زندوں کی شکل کو زندگانی سے کچھ تو علاقہ اور مناسبت ہے جو یہ ملازمہ ہے

(یعنی لزومِ باہمی ہے) کہ زندگانی زندوں کی شکل سے علیحدہ نہیں پائی جاتی۔ ﴿خلاقِ عالم نے حکمتِ بالغہ سے ہر ذی حیات کو وہ قویٰ عطا فرمائے ہیں جو زندگی کی ضروریات کا مدار علیہ اور اُس کے خصائص میں سے ہیں۔ مثلاً قوتِ سمع، قوتِ بصر، قوتِ حاسہ وغیرہ۔ اور یہ سب غیب سے متعلق ہیں، اور ہر ذی حیات کو اس کی نوع کے مناسب ایک شکل عطا فرمائی ہے اور ہر شکل پر اُن قوتوں کے مظاہر پیدا فرمادیئے ہیں۔ مثلاً کان، آنکھ، سمع و بصر کی قوتوں کے مظہر ہیں جو اُن کے فیضان سے مسوعات و مہمرات کے ادراک کے آلے ہیں۔ قوتِ حاسہ کا مظہر پورا بدن ہوتا ہے جو اس قوتِ غیبی کے فیض کا مظہر ہو کر گرمی، سردی وغیرہ کا احساس کر لیتا ہے۔ اور زندگی اُن قویٰ کے عمل کے عمل کے سوا اور کیا ہے، عمل بالقوہ ہو یا بالفعل۔ زندگی کے ساتھ قوتوں کا فیضان جاری رہتا ہے، یہ ہو سکتا ہے کہ آلات میں سے کسی کی صورت نوعیہ میں کوئی خرابی ہو جائے اور اس سے عمل کے اظہار میں فتور واقع ہو جائے مگر جس کے لئے قسامِ ازل نے جس قدر فیضان مقدر کر دیا وہ جاری رہتا ہے۔ اس فیضان کا بند ہو جانا ہی موت ہے جس کے بعد وہ شکل بھی باقی نہیں رہتی۔

الحاصل شکل کے ساتھ زندگی کا ایک خاص علاقہ ہے جو مضمونِ معروضہ بالا سے ظاہر ہے۔ ﴿اس صورت میں زندگانی اتنی مستبعد نہیں جتنی اشکالِ زندگانی سے علیحدہ زندگانی مستبعد ہے۔ ﴿یعنی جو آثارِ زندگی مثل تکلم یا نالہ، فریاد، شکلِ نوعی کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں وہ شکلِ نوعی نہ پیدا ہو مگر وہ آثارِ حیات نوعی ظہور پذیر ہو جائیں یعنی شکلِ جمادیہ ہوتے ہوئے مثلاً شکلِ انسانی کے آثار ہو یا ہوں۔ ﴿اور پھر (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بنائی ہوئی اشکالِ طیور سے) آثارِ زندگانی بھی سرزد ہوئے تو بجز پرواز اور کیا سرزد ہوئے۔ یہ وہ بات ہے جس میں تمام پرندے شریک ہیں۔ مگر سُوکھے ستون کی زندگانی اور سنگریزوں کی تسبیحِ خوانی میں نہ شکل و صورت کا لگاؤ ہے، نہ کوئی ایسا برتاؤ ہے جس میں اور ہم جنس شریک ہوں۔ یہ (دردِ فراق سے بے چینی و تسبیحِ خوانی) وہ باتیں ہیں کہ جمادات، بلکہ نباتات اور حیوانات تو کیا، بنی آدم میں سے بھی کسی کسی کو یہ شرف میسر آتا ہے۔ سُوکھے ستون کا فراقِ نبوی میں رونا، یا موقونی خطبہِ خوانی سے جو اُس کے قرب و جوار میں ہوا

کرتی تھی چلانا اُس محبتِ خدا و رسول پر دلالت کرتا ہے جو بعد طے مراحل معرفت میسر آتی ہے۔ کیونکہ محبت کے لئے مرتبہ حق الیقین کی ضرورت ہے۔

### محبت بغیر مرتبہ حق الیقین پیدا نہیں ہوا کرتی

اگر علم الیقین یعنی اخبارِ معتبرہ متواترہ سے محبت پیدا ہوا کرتی تو حضرت یوسف علیہ السلام وغیرہ حسنین گزشتہ کے آج لاکھوں عاشق ہوتے۔ کیونکہ جوشہرہ اُن کے خُسن و جمال کا اب ہے وہ پہلے کا ہے کو تھا۔

علیٰ ہذا القیاس اگر بذریعہ عین الیقین یعنی مشاہدہ محبت ہوا کرتی تو شروع رغبتِ شیرینی وغیرہ ماکولات کے لئے چکھنے اور کھانے کی ضرورت نہ ہوا کرتی، فقط مشاہدہ کافی ہوا کرتا۔ انتفاع اور استعمال کی ضرورت خود اس پر شاہد ہے کہ (محبت کے لئے) حق الیقین چاہئے۔ حق الیقین اسی انتفاع اور استعمال کو کہتے ہیں۔

یعنی اس اعلیٰ مرتبہ یقین کو جو انتفاع اور استعمال کے بعد حاصل ہوا۔ اس دعوے پر کہ محبت مرتبہ حق الیقین کے بغیر حاصل نہیں ہوتی یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ عشق کا حصول صرف دیدار سے بھی ہو جاتا ہے یعنی مرتبہ عین الیقین سے، بلکہ اور اسباب سے بھی جیسا کہ کہا گیا ہے۔

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور آپ نے عشق کے ثبوت کو حق الیقین میں محصور کر دیا۔ بناء بریں یہ صریح نہیں ہے۔

اس کے جواب میں معترض کے ایک مغالطہ کی نشان دہی فرماتے ہیں جو اس اعتراض کا منشاء ہے۔ وہ یہ ہے کہ یقین کے تینوں مراتب ”علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین“ کے بارے میں یہ سمجھ لیا گیا کہ ہر مرتبہ کے حصول کے آلات بھی ہمیشہ جُدا جُدا ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ کوئی لازمی بات نہیں۔ بعض اوقات ایک ہی آلہ سے تینوں مرتبے حاصل ہو جاتے ہیں۔ ﴿

باقی حسینوں کی محبت کیلئے فقط دیدار کا کافی ہو جانا جو بظاہر اس دعوے کے مخالف نظر آتا ہے۔ بوجہ قلتِ فہم مخالف نظر آتا ہے۔ ورنہ یہاں بھی وہی مرتبہ حق الیقین سامانِ محبت ہے۔ اتنا فرق ہے کہ اور مواقع میں تو آلہ عین الیقین آنکھ ہوتی

ہے اور آکھ حق الیقین زبان وغیرہ۔ اور یہاں جو آکھ یقین اور آکھ دیدار ہے، وہی آکھ حق الیقین اور ذریعہ استعمال و انتفاع ہے۔ (اور استعمال و انتفاع اس اعلیٰ مرتبہ یقین کے موجبات میں سے ہے)۔ آخر استعمال و انتفاع میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے کہ جس شے کا استعمال کیا جائے اور نفع اٹھایا جائے اُس سے لذت حاصل ہو جائے۔ سو اچھی صورتوں اور اچھی آوازوں کی لذت بھی لذت دیدار اور لذتِ راگ ہے، جو سوائے آکھ، کان کے اور کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتی۔

غرض بیحد اتحاد آکھ یقین اور آکھ حق الیقین یہ شبہ واقع ہوتا ہے۔ ورنہ یہاں بھی وہی حق الیقین موجب محبت ہے۔ (رجوع بمقصد) بالجملہ ستونِ مذکور کارونا اُس محبت خداوندی اور محبتِ نبوی پر دلالت کرتا ہے جو بے مرتبہ حق الیقین بہ نسبت ذات و صفاتِ خداوندی و کمالاتِ نبوی متصور نہیں اور ظاہر ہے کہ اس موقعِ خاص میں اس قسم کا یقین بجز کاملانِ معرفت اور کسی کو میسر نہیں آ سکتا۔

علیٰ ہذا القیاس سنگریزوں کی تسبیح و تہلیل میں بھی اسی معرفتِ علیہ (یعنی اُوچے درجہ کی معرفت) کی طرف اشارہ ہے جو سوائے خاصانِ خدا بے تعلیم و ارشاد و تلقین ممکن الحصول نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تسبیح و تقدیس کو کسی کی تعلیم کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔

اعجازِ احیاء موتے کا اعجازِ ستونِ مذکورہ سنگریزوں کی تسبیح سے تقابل رہا ہر دوں کا زندہ ہو جانا۔ وہ بھی اعجازِ گریہ و زاری ستونِ مذکور اور تسبیح سنگریز ہائے مشد الیہا برائے نہیں ہو سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رُوحِ علوی (جس کا مستقر عالم بالا ہے) اور اس جسمِ سفلی میں (جس کا مستقر عالمِ زیریں ہے) باوجود اس تفاوتِ زمین و آسمان کے وہ رابطہ ہے جو آہن کو مقناطیس کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ آنے کے وقت بے مکان آ جاتی ہے اور جانے کے وقت بدستواری اور بجموری جاتی ہے۔ اس لئے اگر جبر خارجی ہٹ جائے تو بالضرور پھر وہ اپنی جگہ آ جائے، اور اس وجہ سے اُس کا آ جانا چنداں مستبعد نہیں معلوم ہوتا، جتنا سُو کھے

درخت اور سنگریزوں میں رُوح کا آ جانا۔ یہاں پہلے سے رُوح ہی نہ تھی، جو رابطہ مذکور کا احتمال ہوتا اور پھر آ جانا سہل نظر آتا۔

## ردِ شمس یا وقوف شمس کا تقابل انشقاق قمر سے

اور سنئے۔ اور انبیاء علیہم السلام کے لئے آفتاب تھوڑی دیر ٹھہر گیا یا بعد غروب پھر ہٹ آیا تو کیا ہوا۔ تعجب تو یہ ہے کہ اشارہ محمدی سے چاند کے دو ٹکڑے ہوئے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حرکت سکون ہی کے لئے ہوتی ہے۔ ہر سفر کی انتہاء پر سکون اور حرکت کی تمامی پر قرار، عالم میں موجود ہے۔ غرض حرکت بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتی۔ اس لئے دُشوار معلوم ہوتی ہے۔ اگر مثل ملاقاتِ احباب وغیرہ مقاصد جس کے لئے حرکت کا اتفاق ہوتا ہے۔ حرکت بھی محبوب و مطلوب ہوا کرتی تو یہ دُشواری نہ ہوا کرتی۔ سو حرکت کا مبدل سکون ہو جانا کوئی نئی بات نہیں جو اتنا تعجب ہو۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ آفتاب ساکن ہے اور زمین متحرک۔ جیسے فیثا غورث یونانی اور اُس کے معتقدین کی رائے ہے (اور آج بھی تمام یورپ اسی کا قائل ہے)۔

کیونکہ اس صورت میں وہ سکون آفتاب جو بظاہر آفتاب کا سکون معلوم ہوتا تھا درحقیقت زمین کا سکون تھا۔ یعنی وہ سکون آفتاب جو ایک نبی کے مجزے کے طور پر بظاہر آفتاب کا سکون معلوم ہوتا تھا کہ آفتاب کچھ دیر تک غروب ہونے سے رُکا رہا درحقیقت زمین کا سکون تھا کہ وہ متحرک ہونے کے بجائے ساکن ہو گئی جس طرح ریل گاڑی میں بیٹھے ہوئے لوگوں کو جب وہ تیزی کے ساتھ دوڑتی ہے درخت وغیرہ دوڑتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں اور جب وہ ساکن ہو جاتی ہے تو درخت وغیرہ سکون کے ساتھ کھڑے ہوئے محسوس ہوتے ہیں تو اُن کا یہ سکون درحقیقت ریل گاڑی کا سکون ہوتا ہے۔

پھر اس سکون کو اگر کسی نبی کی تاثیر کا نتیجہ کہئے تو اس صورت میں بوجہ قربِ بلکہ بوجہ زیرِ قدم ہونے زمین کے جو وقوعِ تاثیر کے لئے عمدہ ہیئت ہے یہ سکون چنداں لائقِ استعجاب نہیں جتنا چاند کا پھٹ جانا۔ مگر مؤثر کی تاثیر کے لئے جسم مؤثر کا اُس جسم منفعل سے مل

جانا جس پر اثر پہنچانا ہے اور پھر ملنا بھی اس طور پر کہ موثر اُپر ہو اور متاثر زیر قدم عمدہ ہیئت ہے۔ پہلے اول تو چاند، وہ بھی اُپر کی طرف، پھر مثل حرکت ہیئتِ اصلیہ کا رہنا دُشوار نہیں ہے یعنی مثل ایسے تصرف کے جس کی وجہ سے حرکت مُبدل بسکون ہو جائے ہیئتِ اصلیہ کا رہنا دُشوار نہیں۔ یہ معجزہ سکون شمس کی کیفیت کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی ہیئتِ اصلیہ میں کوئی تغیر نہ ہوا تھا۔ ”اول تو چاند“ اس میں زمین سے لاکھوں میل کی دُوری کی طرف اشارہ ہے، نیز اس طرف بھی اتنے بڑے جسم کا انشقاق جو زمین کے ساتویں حصہ کے برابر ہو کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ بلکہ اس کا زوال (یعنی ہیئتِ اصلیہ کا زوال) حرکت (کے زوال) سے بھی زیادہ دُشوار۔ بالخصوص جب کہ زوال ہیئت بھی بطور انشقاق ہو (یعنی دو ٹکڑے ہو جانے کی صورت میں)۔

یہ وہ بات ہے کہ بہت سے حکماء اس کے محال ہونے کے قائل ہو گئے (یعنی ہیئتِ اصلیہ کے زوال کو ناممکن کہہ گئے) اور بہ نسبت زوال حرکت کوئی شخص آج تک استحالہ کا قائل نہیں ہوا۔ یعنی اس بات کا کوئی قائل نہیں ہوا کہ حرکت زائل ہونا یعنی سکون پیدا ہو جانا محال ہے۔ سو کچھ تو دُشواری اور دقت ہوگی جو اُن کو یہ خیال پیش آیا۔

فلاسفہ کے اس دعوے کا کہ خرق والتیام اجرام

سماوی محال ہے انشقاقِ قمر پر اثر نہیں پڑتا

مگر چونکہ اُن کے مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیئتِ کروی سے بوجہ بساطت بجز حرکتِ مستدیرہ بطور اقتضاءِ طبیعت صادر نہیں ہو سکتی۔ ہیئتِ کروی کی بساطت کا یہ مطلب ہے کہ جس طرح مثلاً سطحِ مثلث تین خطوط سے اور سطحِ مربع چار خطوط سے گھری ہوئی ہوتی ہے۔ یعنی ان کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہے۔ ایسی کوئی ترکیب سطحِ کروی میں نہیں ہوتی۔ سطحِ کروی میں ایک خطِ مستدیر یعنی دائرہ تمام جوانب میں متزع ہوتا ہے۔ ایسے تمام دوائر کا مرکز ایک ہوگا اور مرکز سے جتنے دوائر خطِ محیط تک پہنچتے ہیں سب باہم برابر ہوتے ہیں۔ ہیئتِ کروی کو ایک گیند کی صورت سمجھ لی جائے۔ فلاسفہ کا نظریہ یہ ہے کہ ہیئتِ کروی کی طبعی حرکت ہمیشہ مرکز پر گھومتی ہوئی ہوتی ہے۔ جس طرح گیند کو اگر لٹوہکا دیا جائے تو وہ گھومتی ہوئی دوڑے گی۔ مگر یہ حرکت بخطِ مستقیم

نہیں ہو سکتی۔ اس طرح جیسے کسی گیند میں دھاگا باندھ کر کھینچا جائے تو وہ سیدھی کھینچتی چلی آئے گی یہ حرکت غیر طبعی ہوگی۔ جس کو حرکت قسری کہا جائے گا۔ ﴿

اور انشقاق کے لئے حرکت مستقیم کا اجزاء کے لئے ہونا ضرور ہے۔ تو اگر یہ وجہ قسری قاسر یعنی زور خارجی انشقاق واقع ہو جائے تو اُن کے قول کے مخالف نہ ہوگا۔ سو اہل اسلام بھی اگر قائل ہیں تو انشقاق قسری کے قائل ہیں، انشقاق طبعی کے قائل نہیں۔ ورنہ اعجاز ہی کیا ہوتا۔ اعجاز خود خرق عادت کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ”مخالفت طبیعت“ اول درجہ کی خرق عادت ہے۔ اور پھر مخالفت طبیعت بھی ایسی کہ کسی طرح کسی سبب طبعی پر انطباق کا احتمال ہی نہیں۔ ﴿ یعنی قمر کے دو ٹکڑے ہو جانے کا کوئی ایسا طبعی سبب نہیں ہے جس پر اس کو منطبق کر کے کہہ دیا جائے کہ اس سبب سے پھٹ گیا تھا۔ ﴿

اگر انشقاق آفتاب ہوتا تو بھی یہ احتمال تھا کہ بوجہ شدت حرارت ایسی طرح دو ٹکڑے ہو گئے ہیں جیسے برتن آگ پر تڑق جایا کرتا ہے، بلکہ چاندنی میں رطوبات بدنی کی ترقی اور دریائے شور (سمندر) کا دُور دُور تک بڑھ جانا اس طرف مشیر ہے کہ چاندنی کا مزاج اگر بالفرض حار بھی ہے تو رطب ہے، جس سے اُس کے تڑق جانے کا احتمال باوجود حرارت بھی عقل سے کوسوں دُور چلا جاتا ہے۔ ﴿ انشقاق قمر پر اس سے زیادہ مبسوط کلام ”حجۃ الاسلام“ میں کیا گیا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے۔ ﴿

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعجازِ عملی کی جامعیت کا بیان ان تین اعجازوں (یعنی لکڑی کے خشک ستون کا گریہ دُکا اور سنگریزوں کی تسبیح و انشقاق قمر) کے دیکھنے کے بعد بہ شرطِ حقیقت شناسی اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ معجزاتِ عملی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نمبر اول تھا۔

اعجازِ عملی دو قسم پر منقسم ہیں

کیونکہ اعجازِ عملی کی دو قسمیں ہیں، ایک ایجاد، دوسرا افساد۔ سو افساد اس سے بڑھ کر نہیں کہ فلکیات میں انشقاق واقع ہو، اور وہ بھی قمر میں۔ ﴿ ایجاد کے معنی شے



معدوم کو موجود کر دینا اور افساد کے معنی موجود کو معدوم کر دینا ہیں۔ قمر میں انشقاق واقع ہونے سے چونکہ اس کی ہیئت گروہ معدوم ہو گئی تھی، اس لئے اس کو افساد میں داخل کیا۔ ۱۲ ﴿

اور ایجاد میں ایجادِ روحانی ہو تو اس سے بڑھ کر نہیں کہ جمادات میں معرفت اور محبتِ خدا اور رسولِ خدا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم آئے۔ اور ایجادِ جسمانی ہو تو اس سے بڑھ کر نہیں کہ گوشت پوست سے پانی کے چشمے بہہ جائیں۔

ہماری اس تحریر میں فقط انبیاءِ یہود و نصاریٰ کے اعجازوں پر تو اعجاز ہائے محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی فضیلت ثابت ہوئی۔ پر اعجاز ہائے بزرگانِ ہنود پر اُن کی فضیلت ثابت نہیں کی گئی۔ وجہ اُس کی یہ نہیں کہ اُن کی نسبت فضیلت حاصل نہیں۔ بلکہ دو وجہ سے اُن کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔ اول تو تاریخِ ہنود کسی مؤرخ کے نزدیک قابلِ اعتبار نہیں۔ سارے جہان کے مؤرخ تو اس طرف کہ بنی آدم کے ظہور کو چند ہزار برس ہوئے اور علماءِ ہنود لاکھوں برس کا حساب و کتاب بتلائیں۔ بلکہ اس بات میں اس قدر اختلاف کہ کیا کہئے۔ کہیں سے یہ ثابت کہ عالم حادث ہے۔ اور کہیں یہ مذکور کہ عالم قدیم ہے اس لئے مشے نمونہ از خردارے سمجھ کر اُن کا ذکر بحث علمی کے لائق نہ نظر آیا۔ دوسرے اکثر خوارق جن کے ذکر کرنے کی اس موقع میں ضرورت تھی۔ ایسی فحش آمیز کہ اُن کے ذکر کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ البتہ بعض وقائع کے ذکر اجمالی میں کچھ حرج نہیں معلوم ہوتا۔

بعض وقائع مندرجہ کتب ہنود بابت اعجازِ شمس و قمر کے مقابلہ پر معجزہ شق القمر کی افضلیت

اہل ہند کی بعض کتب میں نزولِ آفتاب کا ذکر ہے کہ آفتاب طلوع ہونے کے بجائے اپنے مطلع سے نیچے اتر گیا جس کے نتیجہ میں رات لمبی ہو گئی اور قمر بھی اپنے مطلع سے نیچے رہا تا کہ مکمل اندھیرا ہو جائے جس سے دیوتاؤں کو اس کا رگزاری کا موقع مل جائے جس میں قمر کی روشنی بھی مٹل ہو سکتی تھی، ان مندرجات کو اگر واقعات ہی فرض

کر لیا جائے تو پھر بھی انشقاقِ قمر ہی کو افضلیت حاصل رہے گی۔ فرماتے ہیں۔)

نزولِ آفتاب و قمر و امتداد (درازی) شب میں تو تبدلِ حرکت ہے، یا موقوفی حرکت۔ اگر فیثاغورث کے نظام کے مطابق آفتاب کو ساکن مانے تو زمین کی حرکت میں تبدیلی ہوئی کہ حرکتِ ادھر سے اُدھر کو شروع ہوگئی جس سے آفتاب ٹھہرا رہا اور رات حسب مرضی دراز ہوگئی۔ بطلیموسی نظام کے مطابق شمس کی حرکت اُدھر کے بجائے نیچے کو ہوگئی یا بالکل حرکت موقوف ہوگئی تاکہ رات لمبی ہو جائے اور آفتاب ٹھہرا رہے۔ کچھ سو ان دونوں پر انشقاق کی فضیلت تو پہلے ہی ثابت ہو چکی۔

یعنی سکونِ آفتاب اور حرکتِ زمین کو ماننے کی صورت میں صاحبِ معجزہ کی طرف سے ایسی چیز (یعنی زمین) پر تصرف ہوا جو اُس کے قدموں سے ملی ہوئی ہے، لیکن قمر لاکھوں میل دُور اور اُدھر کی جانب میں ہے، اس پر تصرف کے لئے بہت بڑی قوتِ روحانی درکار تھی۔ اور سکونِ زمین و حرکت کے نظریہ کے لحاظ سے اُس صاحبِ معجزہ کا اعجاز صرف اتنا ہی ہے کہ اُس کی دُعا و توجہ کے اثر سے شمس کی حرکت متاثر ہوگئی، مگر انشقاقِ قمر اس اعتبار سے زیادہ اہم ہو جاتا ہے کہ یہاں صاحبِ معجزہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی دُعا و توجہ سے قمر کی حرکت پر ہی اثر نہیں پڑا بلکہ اُس کے جُرم پر بھی یہ اثر مطلوب واقع ہوا کہ وہ پھٹ کر دو حصوں میں منقسم ہو گیا اور حصے بھی ایسے کہ برابر کے حصے، دو مساوی پیالوں کی مانند۔ پھر دونوں حصے ایک دوسرے سے اتنے الگ ہو گئے کہ زمینی فاصلوں کے اعتبار سے سیکڑوں میل کا فاصلہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ جب کہ زمین سے بھی یہ فاصلہ کم سے کم دس بارہ گز کا تو محسوس ہو ہی رہا ہوگا کیونکہ ایک حصہ پہاڑ کی چوٹی کے دائیں طرف اور دوسرا بائیں طرف تھا۔ اس ہمارے زمانہ ۱۹۶۶ء کی تحقیقاتِ روس و امریکہ کے نتیجہ نے تو اس کی اہمیت کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ کیونکہ امریکہ کے خلائی طیارے نے چاند کی سطح پر اتر کر جب گشت کیا اور اس پر نصب شدہ ٹیلی ویژن کے آلات نے جب زمین پر کئی ہزار فوٹو بھیجے جن کے عکس اخبارات میں شائع بھی ہوئے تو اُن کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ سیکڑوں میل گہری دراڑ کا نشان اُس پر آج بھی موجود ہے اور بہت نمایاں ہے۔ جس پر سائنس دانوں نے یہ قیاس آرائی کی کہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں قمر سے کوئی عظیم الشان طاقت ورجم نکلایا ہے۔ لیکن جب اہل اسلام نے آیت قرآنی اقتربت الساعة وانشق القمر کو پیش کرنا شروع کیا۔

جس کی تصدیق اس جدید اکتشاف سے ہو رہی تھی کہ فوٹو سے اس خط کا نشان عیاں ہو رہا تھا جہاں سے قمرود (۲) ٹکڑوں میں منقسم ہوا تھا تو سب چُپ ہو بیٹھے۔

یہ خبر انگریزی اخبارات سے نقل ہوتی ہوئی اُردو اخبارات میں بھی شائع ہو چکی ہے۔ چنانچہ اخبار الجمعۃ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۶۷ء میں زیر عنوان ”چاند کی سطح پر امریکی خلائی جہاز کی کھدائی“ و دیگر عنوان جلی ”معجزہ شق القمر کی تصدیق ہو گئی“ یہ خبر درج ہے۔ واشنگٹن: چاند کی سطح کے بارے میں معلومات حاصل کرنے والے خلائی جہاز آر بیٹر نمبر ۴ نے حال ہی میں چاند کی سطح کی کھدائی کی، اور چاند کی سطح کی مختلف زاویوں سے تصاویر لینے کے دوران یہ اہم معلومات زمین کو بھیجی ہیں کہ چاند کی زمین کے پتھروں بیچ دو سو سے تین سو میل تک لمبا اور تقریباً چار میل چوڑا ایک طویل شکاف دُور تک چلا گیا ہے۔ سائنس دانوں کو چاند پر اس قسم کے طویل شکاف کا اس سے پہلے کوئی علم نہیں تھا۔ چنانچہ آر بیٹر کی اس دریافت پر انہوں نے انتہائی حیرت کا اظہار کیا ہے اور شکاف کی تصویر کے مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ شکاف غالباً چاند کے پورے قطر تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن شاید چاند پر زبردست آندھیوں کے باعث یا زلزلوں یا آتش فشاں پہاڑوں کے پھٹ پڑنے کی وجہ سے زمینی سطح میں اُلٹ پلٹ واقع ہونے کے باعث کہیں کہیں یہ شکاف دُور تک مٹی سے پُٹ گیا ہے۔ واشنگٹن میں علوم اسلامیہ کے ادارے نے امریکی خلائی جہاز کے اس اکتشاف کو معجزہ شق القمر کی تصدیق قرار دیا ہے اتنی ہی بے لفظ۔

اسے کہتے ہیں الصدق ما شہدت به الاعداء اس زمانہ تک جس کو تقریباً چودہ صدی گزر چکی ہیں یہی سمجھا جا رہا تھا کہ انشقاق کے بعد التیام بھی کامل ہوا ہے کیونکہ اب تک کے آلات رصدیہ سے کسی شکاف اور درز کا پتہ نہیں لگ سکا تھا۔ اس لئے احقر نے حجۃ الاسلام پر حواشی تلخیص کے زمانہ میں التیام کامل کو بھی ایک اعجاز قرار دیا تھا۔ لیکن اب واضح ہوا کہ قرآن میں جو سرف انشقاق کا ذکر ہے اور التیام کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں کیا گیا وہ اسی بناء پر نہیں کیا گیا تھا۔ اب ثابت ہوا کہ التیام اگر ہوا تو صرف اس حصہ میں ہوا جو ہماری سطح زمین کے محاذی ہے۔ اوپر کا حصہ آنے والی نسل کی شہادت کے لئے کھلا ہوا رہنے دیا گیا۔ حق تعالیٰ آئندہ دور میں انسان کے مشاہدہ میں قدرت کے ایسے اسرار لانے والے تھے جن کی واقعیت سے وہ اب تک منکر رہا ہے۔ اس لئے اس نے بالائی حصہ میں انشقاق کے جلی آثار کو باقی رکھا۔ الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر ۵ قدرت الہی کے اس اہم اعجاز کی اطلاع دنیا کو اس دور میں ہوئی۔

ابھی تک یہ سلسلہ تحقیقات جاری ہے۔ مستقبل میں کس کس صداقت کا ظہور ہوگا ابھی اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ راقم الحروف صرف اپنی بصیرت کی بناء پر یہ سمجھتا ہے کہ **يَمْعَشِرُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا**۔ میں اقطار سے مراد سیاروں کی کشش ہے جس کو زبان اشارہ میں بیان کیا گیا۔ کیونکہ نزول قرآنی کے دور میں عقول اہل زمانہ صراحت کی متحمل نہیں ہو سکتی تھیں۔ اس لئے عوام تکذیب کے لئے کھڑے ہو جاتے اور تبلیغ اسلام میں رکاوٹیں کھڑی ہو جاتیں۔ اس کے بعد کے الفاظ میں اس نفوذ کے وقوع کو ایک شرط کے پورا ہونے پر منحصر فرمایا۔ یعنی **لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنٍ** یعنی ان کششوں سے بغیر سلطان (جس کو قوت عظیمہ کہنا چاہئے) تم نفوذ نہیں کر سکو گے۔ مگر یہ سلطان یعنی قوت عظیمہ ایک بہت بڑی تخریبی قوت کی حامل بھی ہوگی کہ اُس میں یہ قوت بھی ہوگی کہ تم پر آگ کے شعلے اور نحاس (جس کی تفسیر دھوئیں سے کی جاتی ہے) برسا دے۔ اس قوت کو جب تک تمہیں دی جائے گی اے انسانو اور جنو تم ہمہ گیر مصیبت سے بچے رہو گے۔ اس کو تم سے روکے رکھنا بڑی نعمت ہے، اسی نعمت کی طرف اگلی آیت میں توجہ دلاتے ہیں۔

**فَبَايَ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَنِ** یہ ظاہر بات ہے کہ یہ سخت خطرناک تخریبی قوت جو ہری قوت ہے جواب تک راز سر بستہ تھی اور جس کا علم اس دور میں جو قریب قیامت کا دور ہے انسان کو دے دیا گیا، اس کی تخریب کاری کا تجربہ بھی ایک منکر خدا سر زمین جاپان کے شہروں ”ہیروشیما“ اور ”اوکی ناوا“ میں ہو چکا ہے جہاں ہم نے ”شُواظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنَحَّاسٌ“ کا مشاہدہ کر لیا ہے۔

دنیا اس راز کے افشاء کے بعد لرزہ برآمدام ہے، اب معلوم ہو چکا ہے کہ اس راز کا سر بستہ رہنا کتنی بڑی نعمت تھی۔ اس قوت کی بدولت اس زمانہ میں انسان کے چاند کی سطح پر پہنچنے کے آثار بھی پیدا ہو گئے ہیں اور وہ شرط جس پر اقطار سے گذرنا معلق کیا گیا تھا پوری ہو چکی۔ اب اس کا نتیجہ کچھ تو مشاہدہ میں آچکا ہے اور میرا ظن غالب یہ ہے کہ وہاں پہنچ کر اس سے بھی بڑے مشاہدات سامنے آئیں گے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم والحکم

بایں ہمہ اشتقاق میں تبدل حرکت بھی موجود۔ کہ افق سے سیدھا اپنی رفتار و راہ معینہ پر چل کر پھر اس کا ایک حصہ لوٹ کر دوسری طرف کو چلا اور ایک حصہ اسی راہ معینہ پر رہا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں ٹکڑے اس راہ معینہ سے ہٹ کر ادھر ادھر کو چلے ہوں۔ اگر دونوں ٹکڑوں کو متحرک مانئے تب تو کیا کہنے۔ ورنہ ایک ٹکڑے کی حرکت میں بھی یہ بات ظاہر ہے۔

## مہابھارت کی روایتِ انشقاقِ قمر پر جرح و تنقید

البتہ بہ روایتِ مہابھارت ”بسوامتر“ کے زمانہ میں انشقاقِ قمر کا پتہ لگتا ہے۔ مگر نہ مؤلفِ مہابھارت وغیرہ علماء تاریخ ہنود جو انشقاق کو بسوامتر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ معاصرِ بسوامتر جو اُن کا مشاہدہ سمجھا جائے۔ اور نہ مؤلفِ مہابھارت سے لے کر بسوامتر تک کوئی سند اور سلسلہ روایت جو اس کے ذریعہ سے تسلیم کیجئے، بلکہ مؤلفِ مذکور وغیرہ سے لے کر بسوامتر تک قطعاً سلسلہ روایت معدوم۔ اس لئے وہ تو کسی طرح اہل عقل کے نزدیک لائق اعتبار نہیں۔ اور دعوائے اہل اسلام بوجہ اتصالِ سند و تاثر روایت کسی طرح قابلِ انکار نہیں۔

اغلب ہے کہ مؤرخانِ ہنود نے اس اعجازِ محمدی کو

## بسوامتر کی طرف منسوب کر دیا

بلکہ روایتِ ہنود کے بے سرو پا ہونے سے ”جس پر قصہ ”نزولِ آفتاب“ اور ”نزولِ قمر“ اور ”گنگا“ کا آسمان سے آنا، اور (دریائے) ”جنبل“ کا راجہ انگ پوست کی دیگ کے دھوؤں کے پانی سے جاری ہونا اور سوا اس کے اور قصے واجب الانکار دلائل کرتے ہیں۔“ یوں سمجھ میں آتا ہے کہ مؤرخانِ بے اعتبار صدہا وقائع میں ایسا کر چکے ہیں کہ تھوڑے دنوں کی بات ہوتی ہے اور زمانہ دراز کی بتلاتے ہیں۔ چنانچہ آفرینش (دنیا) کا سلسلہ لاکھوں برس کا قصہ، بلکہ بعض تو قدیم بتلاتے ہیں۔ تو اگر واقعہ زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پیچھے ہٹا کر بسوامتر تک پہنچا دیں تو اُن سے بعید نہیں۔ جوگیشٹ میں لکھا ہے کہ راجہ رام چند (رام چندر) کو جوگ کی تعلیم کے لئے جب کہ وہ بچہ تھے بیشٹ جی نے اُن کے باپ سے مانگا مگر وہ رضا مند نہ ہوئے تو بسوامتر جی دریا سے نکل کر ہر جلالِ انداز میں اُن کے باپ سے ملے اور اُن کو رام چندر جی کو بیشٹ کے سپرد کر دینے پر مجبور کیا۔ ملخص۔ اور رام چندر جی کا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے انگریزی مؤرخین کے نزدیک بھی ہزاروں برس پہلے کا

ہے۔ اس لئے بسوا متر کا زمانہ بھی ہزاروں برس پہلے کا ہے۔ ﴿

اعجاز کا معاملہ ہے، اگر اُن (مورخین ہنود) سے یہ اعجاز ہو جائے کہ پہلے زمانہ کی بات (اُس سے کئی ہزار برس) پچھلے زمانہ میں چلی جائے تو کیا بے جا ہے۔

کتاب مہا بھارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے زمانہ کے بعد کی تالیف ہے

علاوہ بریں کسی روایت متواترہ سے یہ ثابت نہیں کہ مہا بھارت کس زمانہ میں تالیف ہوئی۔ ہاں جب یہ لحاظ کیا جائے کہ باتفاق ہنود بید اور اپنکھد (بید کو وید اور اپنکھد کو اپنشد بھی کہتے ہیں) سب کتابوں کی نسبت پرانی ہیں، اور اپنکھد وں میں شکر اچارج (اس کو اچاریہ بھی کہتے ہیں) کا قصہ اور اُن کا تفسیر کرنا اقوال وید کو مذکور ہے اور شکر اچارج کو کل پانچ چھ سو برس گزرے ہیں تو یوں یقین ہو جاتا ہے کہ مہا بھارت میں جس انشقاق کا ذکر ہے وہ اور انشقاق ہے، یہ انشقاق نہیں، جو زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوا۔ کیونکہ اس صورت میں بید اور اپنکھد وں کی عمر بھی پانچ سو چھ سو سے کم ہی ہوگی مہا بھارت جو باتفاق ہنود اُن کے بھی بعد کی کتاب ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے پیشتر کی کیونکر ہو سکتی ہے۔ ﴿ بید اور اپنکھد وں کے بارے میں جو کچھ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کیا ہے اُس کی تائید شیخ سعدی علیہ الرحمہ کے ایک مقالہ سے بھی ہوتی ہے جو اپنی منظوم کتاب بوستان میں انہوں نے تحریر فرمایا ہے کہ میں نے سو مناتھ کے مندر میں پہنچ کر برہمنوں کا لباس اختیار کر کے ایک مشہور مندر کے بجاریوں میں شامل ہو کر منتر وں (مقالات ۱۲) کا سمجھنا اور سوم ناتھ کے ہاتھی دانت کے بُت کی تحقیق شروع کی کہ وہ رات کے وقت دُعا کے لئے کیونکر ہاتھ بلند کر دیتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

نہیں برہمن راستورم بلند کہ اے پیر تفسیر اُستاد ژند  
آگے فرماتے ہیں:

بتقلید کافر شدم روز چند برہمن شدم در مقالات ژند

اس شعر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کتب وید و حقیقت مقالاتِ ژند کا ترجمہ ہیں۔ یا اُن سے ماخوذ ہیں۔ گلستاں کی تصنیف کا زمانہ شیخ نے خود ایک شعر میں لکھ دیا ہے۔

دراں مدت کہ مارا دقتِ خوش بود ز ہجرت شش صد و پنجاہ و شش بود

بوستاں بھی اس سے کچھ آگے یا پیچھے کی تصنیف ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ ۶۵۶ ہجری میں یہاں کے برہمنی مذہب کی اصل کتاب ”اُستا اور ژند“ تھی۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ مذکورہ بالا سن ہجری کے بعد اس کو ماخذ بنا کر اُس کے کُل یا بعض مقالات کو سنسکرت میں منتقل کر کے ”وید“ بنائے گئے۔..... زردشت نے پہلے کتاب ”اُستا“ لکھی تھی۔ مگر اس میں زیادہ ابہامات دیکھ کر اُس کی شرح لکھی جس کا نام ژند ہے۔ پھر ژند کی شرح کی اس کا نام پاژند رکھا۔ وید کی شرحیں جن کو ”اپنشد“ کہتے ہیں قرین قیاس ہے کہ ژند یا پاژند سے سنسکرت میں مرتب کی گئیں۔ اس نظر سے جو تخمینہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے لگایا ہے اُس کے مؤید کئی قرائن ہیں۔ شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی برہمنیت کا جوڑ ”اوستا اور ژند“ کے ساتھ لگایا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا شعروں سے واضح ہے۔ واللہ اعلم ﴿

علاوہ بریں ہم نے مانا کہ وہ انشقاق غیر انشقاقِ زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تھا۔ لیکن کتبِ ہنود میں اس کی تصریح نہیں کہ انشقاق میں بسوامتر کی تاثیر کو کچھ دخل تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کوئی واقعہ مذکور نہیں کہ لوگوں نے بسوامتر سے بطور معجزہ اس قسم کا مطالبہ کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا تھا یا بسوامتر نے کوئی ایسا اشارہ کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ یہ کرشمہ بسوامتر کی روحانی قوت و تصرف کا تھا۔ آگے ایک احتمال عقلی پر کلام کر رہے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی سببِ مادی سے مثلاً کسی دوسرے جسمِ مادی سے قمر ٹکرا کر پھٹ گیا ہو۔ ﴿

اس صورت میں یہ بھی احتمال ہے کہ بعد انشقاق (جو کسی سببِ خارجی سے واقع ہوا) دونوں ٹکڑوں کا مل جانا بسوامتر کی دُعاء سے ہوا ہو۔ سول جانا اتنا مستبعد نہیں جتنا پھٹ جانا۔ کیونکہ اجزاء کا ارتباط سابق اگر باعثِ انجذاب ہو جائے تو چنداں بعید نہیں (یعنی کششِ باہمی کی وجہ سے پھر آملیں) پر پھٹ جانے کے لئے سوائے تاثیرِ خارجی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ﴿ الغرض التیام کو دیکھ کر یہ مغالطہ پیدا ہو گیا ہو گا کہ انشقاق میں بھی

بسوا متر کا دخل تھا اس لئے اُس کو بسوا متر کی طرف منسوب کر دیا۔

آگے تبدیل ماہیت کے سلسلہ میں کتب ہنود میں جو ایک عجیب قصہ لکھا ہے اُس پر اس کے قبیح پہلوؤں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف ایک تصرف کو پیش نظر رکھ کر تنقید فرماتے ہیں۔ اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ اندر دیوتا اور چندرمان دیوتا دونوں گوتم رکھ (رشی) کی بیوی ہلتیا پر عاشق ہو گئے۔ ان دونوں میں سے ایک نے مرغ کی شکل میں آ کر آدھی رات کو آواز بلند کی۔ گوتم نے یہ خیال کر لیا کہ صبح ہو گئی تو وہ جلدی سے غسل کے لئے گنگا پر پہنچے، گنگا نے کہا کہ ابھی بہت رات باقی ہے نہانے کا وقت نہیں ہوا۔ گوتم رکھ گھر میں آیا تو دیکھا کہ چندرمان دیوتا تو دروازے پر کھڑا پہرہ دے رہا ہے اور اندر دیوتا اُس کی بیوی ہلتیا کے ساتھ جماع کر رہا ہے۔ گوتم نے خفا ہو کر مرگ چھالا یعنی ہرن کی کھال چندرمان کے منہ پر ماری اور بدؤ عادی کہ اس کا داغ تمام عمر تیرے بدن پر رہے گا۔ یہ داغ جو چاند پر نظر آتا ہے وہی ہے۔

اندر خوف سے بھاگ گیا۔ گوتم نے اُس کو یہ بدؤ عادی کہ تیرے بدن پر ہزار فرجیں پیدا ہو جائیں۔ ایک فرج کے ساتھ شرارت کی یہی سزا ہے۔ تو اسی وقت اندر کے بدن پر ہزار فرجیں ظاہر ہو گئیں۔

یہ ہے بکثرت فرجیں پیدا ہونے کا قصہ جس میں گوتم رکھ کے ایک خرق عادت کا بیان ہے جس کے اعجازِ عملی کی قسم ایجاد میں داخل ہونے پر کلام کریں گے۔ اس دیو مالا کہانی کا بقیہ یہ ہے کہ اندر اُس کی شرم سے ایک تالاب کے اندر کنول کی جڑ میں جا بٹھا۔ قصہ کوتاہ بعد مدت کے بشن جی کی مہربانی سے جب وہ فرجیں آنکھ کی صورت میں بدل گئیں تو یہ حضرت اقدس وہاں سے نکل کر اپنی عشرت گاہ یعنی سُرگ میں تشریف لے گئے۔ ﴿

باقی کسی کے بدن پر بکثرت فرجوں کا پیدا ہو جانا اگر ہے تو از قسم تحیر و تبدل ہیئتِ جسم ہے۔ تبدیلِ حقیقت ہوتا تب بھی (یعنی یہ واقعہ اگر تبدیلِ حقیقت کی قسم کا ہوتا تو پھر بھی) اس تبدیلِ حقیقت کے برابر نہیں ہو سکتا کہ جماداتِ اعلیٰ درجہ کے بنی آدم اور فرشتوں کے برابر ہو جائیں۔

﴿ جمادات سے ستونِ حنانہ کی طرف اشارہ ہے جو سوکھ جانے کے بعد جمادات میں داخل ہو چکا تھا۔ اُن کنکریوں کی طرف بھی ہو سکتا ہے جن سے اللہ کی تسبیح کی آواز مسموع ہوتی تھی۔ ﴿

انشقاقِ قمر پر پنڈت جی کے اعتراض کی تقریر

اب دو باتیں قابلِ لحاظ باقی رہیں۔ اول تو جیسا سنا ہے پنڈت دیانند



مذہب فرماتے ہیں، یہ ہے کہ وقوع خرقِ عادت ہی بروئے عقل قابلِ قبول نہیں۔  
 دوسری اور وہ واقعہ بھی نہیں۔ تو در صورت وقوع انشقاقِ قمر تو ضرور ہے کہ تواریخ  
 عالم میں مرقوم ہوتا۔ یعنی ایک اعتراض تو یہ ہے کہ مطلقاً خرقِ عادت ہی عقل کے نزدیک قابلِ  
 قبول نہیں، انشقاقِ قمر ہو یا اور کوئی خرقِ عادت۔ دوسرا اعتراض خاص انشقاقِ قمر پر ہے کہ ایسا کوئی  
 واقعہ جو میں آیا ہی نہیں۔ اگر وجود میں آیا ہوتا تو دنیا کی تواریخ میں لکھا گیا ہوتا۔ ﴿

## خرقِ عادت عقلاً قابلِ قبول ہے

سوال کا (یعنی اعتراض کے پہلے حصہ کا کہ عقلاً خرقِ عادت قابلِ قبول نہیں  
 ہے) جواب تو یہ ہے کہ تمام عالم وقوعِ خوارق پر متفق، ہر مذہب والے اپنے بزرگوں  
 سے خوارقِ نقل کرتے ہیں۔ اگر عقلاً قابلِ قبول نہ ہوتا تو تمام عالم کا اس پر اتفاق نہیں ہو سکتا  
 تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ایسے ممکن امور کے وقوع کا انکار نہیں کرتی جو خلافِ عادت مسترہ  
 ہوں۔ ہاں روایات غلط اور خلافِ واقعہ بھی ہو سکتی ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلقاً خرقِ  
 عادت ہی قابلِ قبول نہ رہے۔ فرماتے ہیں کہ ﴿ (اگر بالفرض کوئی خاص واقعہ غلط بھی ہو تو  
 قدرِ مشترک تو واجب التسلیم ہی ہے یعنی وہ بات جو صحیح واقعہ اور فرضی اور غلط کہانی میں مشترک  
 ہے۔ یعنی مطلقاً خرقِ عادت تو اس کے واجب التسلیم ہونے پر اس کا اثر نہیں پڑے گا کہ صحیح واقعہ بھی  
 قابلِ قبول نہ رہے۔ ﴿ ہوگی۔ ورنہ ایسی اتفاقی خبریں بھی (یعنی جن خبروں کی واقعیت پر  
 سب کا اتفاق ہو وہ بھی) غلط ہوا کریں۔ ﴿ یعنی یہ دیکھ کر کہ بعض خبریں جھوٹی ہوتی ہیں ہر خبر کی  
 صداقت کا انکار کر دیا جائے اور ثبوت کا باب ہی گم کر دیا جائے۔ ﴿ تو خبروں کے ذریعہ سے کسی  
 بات کی تصدیق نہیں ہو سکتی، اور نہ کوئی مذہب قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے۔

## الزامی جواب

علامہ ادریس اگر خوارق کا ہونا ممکن نہیں، تو سب سے بڑھ کر خرقِ عادت یہ ہے کہ خدا  
 تعالیٰ کسی سے کلام کرے، یا کسی کے پاس پیام بھیجے، اس لئے پنڈت جی کا مذہب تو اُن  
 کے طور پر (یعنی اُن کے مسلمات کی رُو سے) بھی غلط ہوگا۔ ﴿ اس لئے کہ وہ بیدوں کو خدا

کا کلام مانتے ہیں جو برہما کے منہ سے نکلا ہے۔ یہ ماننا خرقِ عادت کو تسلیم کرنا ہے۔ ﴿

## خرقِ عادت من اللہ کا ضروری ہونا

اور اسے بھی جانے دیجئے۔ جب گفتگو عقل کے قبول کرنے میں ہے تو عقل ہی سے پوچھ دیکھئے۔ عقل سلیم اس پر شاہد ہے کہ جیسے مخلوقات میں فرق کی ویشی علم و قدرت و طاقت ہے۔ خالق اور مخلوق میں بھی یہ فرق ہونا چاہئے۔ بلکہ جب باوجود اشتراکِ مخلوقیت یہ فرق ہے تو فرقِ خالقیت اور مخلوقیت پر تو یہ فرق بہ درجہ اولیٰ ہونا چاہئے۔

## خرقِ عادت کیا ہے؟

سو جو بات خدا سے ہو سکے اور بندوں سے نہ ہو سکے۔ ہم اسی کو خرقِ عادت کہتے ہیں بشرطیکہ کسی مخلوق کا اس میں واسطہ ہو۔

## واسطہ خرقِ عادت کون ہوتا ہے؟

باقی رہی صورتِ واسطہ وہ یہ ہے کہ جیسے ذخیرہ علم تدبیر بادشاہوں کے یہاں وزراء نام دار ہوتے ہیں، ایسے ہی سامانِ قدرتِ تسخیر، لشکرِ جزا۔ مگر چونکہ نفاذِ تدبیر کے لئے سامانِ تسخیر کی ضرورت ہوتی ہے تو وزراء اور گورنروں اور لیفٹیننٹوں کی اردلی (یعنی ماتحتی) میں لشکر کار ہونا ضرور ہوا۔

سو اللہ تعالیٰ کے دین کی ترقی کے مخزنِ علوم تدبیر تو انبیاء اور اولیاء ہوتے ہیں۔ اُن کی اردلی میں کسی قدر امدادِ قدرت ضرور چاہئے تاکہ ایک دو واقعہ قدرتِ نما سے سب سرکشوں کی آنکھیں کھل جائیں۔ اب گزارش یہ ہے کہ جو شخص اتنی بات سمجھ جائے گا وہ بہ شرطِ صحتِ روایت زمانہ گزشتہ کے خوارق کا انکار نہیں کر سکتا۔ ہاں جو شخص فہم ہی سے عاری ہو وہ جو چاہے سو کہے۔

﴿پندتِ دیانند کا ایک اعتراض تو یہ تھا کہ مطلقاً خرقِ عادت ہی قابلِ قبول نہیں۔ اس کا جواب تو ہو چکا۔ دوسرا اعتراض خاص معجزہ انشقاقی تھرپرتھا۔ اب اُس کا جواب شروع کرتے ہیں۔ ﴿

معجزہ انشقاقِ قمر کا ثبوت ناقابلِ انکار اور واجب التسلیم ہے مگر یہ بھی اہل انصاف کو معلوم ہوگا، اور نہ ہوگا تو بعد تجسس و تفقّد معلوم ہو جائے گا کہ صحتِ روایتِ دینیات میں کوئی شخص دعوائے ہم سری اہل اسلام نہیں کر سکتا۔ بالخصوص واقعہ انشقاقِ قمر تو کسی طرح قابلِ انکار ہی نہیں۔ علاوہ احادیث صحیحہ قرآن میں اس اعجاز کا ذکر ہے اور سب جانتے ہیں کہ کوئی خبر اور کوئی کتاب اعتبار میں قرآن کے ہم پلہ نہیں اور کیونکر ہو۔ ابتداء اسلام سے آج تک ہر قرن میں قرآن کے لاکھوں حافظ موجود رہے ہیں۔ ایک ایک لفظ اور ایک ایک حرف اُس کا اوّل سے آخر تک آج تک محفوظ چلا آتا ہے۔ واؤ اور فاء اور یاء اور تاء وغیرہ حروف متحد المعانی اور قریب المعانی میں بھی آج تک اتفاق خلط ملط نہیں ہوا۔ نماز میں اگر بوجہ سبقتِ لسانی کسی کے منہ سے اس قسم کی تغیر و تبدل ہو جاتی ہے تو اوّل تو پڑھنے والا خود لوٹاتا ہے اور اگر کسی دھیان میں اس کو دھیان نہ آیا تو سننے والے متنبہ کر کے پھر ہٹوا دیتے ہیں۔ یہ اہتمام کوئی بتلائے تو سہی، کس کے یہاں کس کی کتاب میں ہے۔

معجزہ انشقاقِ قمر کے تواریخِ عالم میں مذکور نہ ہونے کی وجہ

اس کے بعد اس وجہ سے اس کے وقوع میں متائل ہونا کہ تواریخ میں اس کا ذکر نہیں، اور (دوسرے) ملک والے اس کے شاہد نہیں، اہل عقل و انصاف سے بعید ہے۔ باوجود صحت و تواترِ روایت، خارجی شبہات کی وجہ سے متائل ہونا ایسا ہے جیسے باوجود مشاہدہ طلوع و غروب (آفتاب) گھڑی، گھنٹوں کی وجہ سے طلوع و غروب میں متائل کرنا۔

یعنی آفتاب کو طلوع ہوتا ہوا دیکھ رہے ہیں، لیکن طلوع و غروب کی جنتری کو دیکھ کر طلوع کی تکذیب کی جا رہی ہے اور کہا جا رہا ہے کہ اگر طلوع ہوتا تو اس سے ثابت ہو جاتا۔ یہی حال ان منکرین کا ہے کہ باوجود اتنی اعلیٰ مرتبہ خبر متواتر کے کہ علم یقینی کے حصول کے لئے اس سے بڑھ کر کوئی ذریعہ وجود میں آج تک نہیں آیا، کسی دلیل سے نہیں محض شبہات سے اُس کی واقعیت کو ٹھٹھلا رہے ہیں۔ ﴿

## الزامی جواب

بایں ہمہ موافق کتب ہنود اول تو انشقاقِ قمر کے لئے اُن کو بھی یہ نشان بتلانا چاہئے۔ بسوا متر کے زمانہ کا انشقاق کون سی تاریخ میں مرقوم ہے۔ نزولِ آفتاب و ماہ و امتدادِ شب تا مقدارِ شش ماہ (یعنی آفتاب و چاند کا زمین پر اُتر آنا اور رات کا چھ مہینہ کے برابر لمبی ہو جانا) زیادہ تر شہرت اور (تاریخوں میں) کتابت کے قابل ہیں وہ کون سی تاریخ میں مرقوم ہیں۔ یہ تو عالمی سائنس کے لئے عجیب انکشاف ہوتا کہ وہ سورج جو آج زمین سے ہزاروں گنا بڑا ہے اُس کا زمین پر اُتر آنا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ اُس دور میں ایک تھالی بلکہ گیند کے برابر ہو، جسمی تو ہنومان جی نے اُس کو اپنے منہ میں ڈال کر ایک کلمے میں دبا لیا تھا۔ پھر وہ بڑھتے بڑھتے آج زمین سے بھی ہزاروں گنا زیادہ ہو گیا۔ اور یہ بھی انکشاف ہو جاتا کہ جو چاند اور سورج ہمیں نظر آتے ہیں وہ صرف چہرے ہیں اُن کا باقی دھڑ انسان کے دھڑ جیسا ہے ورنہ نفسانی خواہش کو پورا کرنے کی کیا صورت ہوتی۔ تفصیل میں جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔

## تحقیقی جواب

انشقاقِ قمر بزمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے وقت میں واقع ہوا کہ وہاں چاند اُفق سے کچھ تھوڑا ہی اُوپر اُٹھا تھا۔ ”کوہِ چرا“ جو چنداں بلند نہیں وقتِ انشقاق دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں معلوم ہوتا تھا۔ اُس وقت ملک ہند میں تو رات قریب نصف کے آئی ہوگی اور ممالک مغرب میں اُس وقت طلوع کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ بایں ہمہ شب کا واقعہ تھوڑی دیر کا قصہ۔ اور ممالک مشرقی میں سونے کا وقت۔ اور جاڑے کا موسم فرض کیجئے تو ہر کوئی اپنے گھر کے کونے میں رضائی اور لحاظ میں ہاتھ منہ لپیٹے ہوئے ایسا مستِ خواب کہ اپنی بھی خبر نہیں۔ اور اگر کوئی کسی وجہ سے اُس وقت جاگتا بھی ہو تو آسمان سے اور چاند سے کیا مطلب، جو خواہ مخواہ ادھر کو نظر لڑانے بیٹھے۔ پھر گرد و غبار اور ابر و کہسار اور دُخان و بخار بیچ میں ہونا اس کے علاوہ رہا۔

## تاریخی شہادت

بایں ہمہ تاریخ فرشتہ میں رانا اودے پور کا اس واقعہ کو مشاہدہ کرنا مرقوم ہے۔

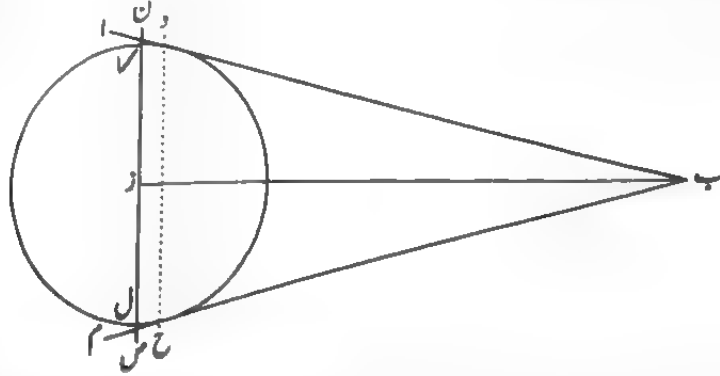
## ممالک جنوبی و شمالی میں انشقاقِ قمرِ نظر نہ آنا چاہئے

رہا ممالک جنوبی و شمالی میں اس واقعہ کی اطلاع کا ہونا نہ ہونا اُس کی یہ کیفیت کہ اگر جاڑے کے موسم اور گرد و غبار اور ابر و کہسار وغیرہ اُمور سے قطع نظر بھی کیجئے تو وہاں حالتِ انشقاق میں بھی قمرِ اتنا ہی نظر آیا ہوگا جتنا حالتِ اصلی میں، یعنی جیسا اور شبوں میں، بایں وجہ کہ گزہ ہمیشہ نصف سے کم نظر آیا کرتا ہے (اور قمر کی شکل کروی ہے) اُس شب میں بھی نصف سے کم نظر آیا ہوگا۔ ورنہ (خط) مخروطِ نگاہ کو (کرہ کے) نصف یا نصف سے زیادہ سے متصل مانا جائے تو یہ قاعدہ مسلمہ غلط ہو جائے کہ

## خطِ زاویہ مخروطِ کرہ کے نصف سے ورے مُماس ہوتا ہے

خطِ ضلعِ زاویہ مخروط (یعنی خطِ جو زاویہ مخروط کا ضلع ہوتا ہے) کرہ کے نصف سے ورے مُماس ہوا کرتا ہے۔ جب کسی محدود خط یا سطح کو دیکھا جاتا ہے تو نقطہٴ نگاہ سے ایک خط شعاعی اُس خط یا سطح کی ایک جانب سے مُماس ہوگا اور اسی نقطہٴ نگاہ سے دوسرا خط شعاعی اُس کی دوسری جانب سے مُماس ہوگا۔ (یعنی مس کرنے والا اور چھونے والا) اس صورت میں یہ نقطہٴ نگاہ ایک زاویہ کا راس بن جائے گا اور جانبین کے دونوں خط شعاعی اُس زاویے سے جو دونوں خطوں کا مخرج ہے دو خطوط کے بڑھنے سے ایک شکل مخروطی یعنی گاجر کی سی متخیل ہوتی ہے۔ اس لئے اس نقطہ کو اُس زاویہ کا راس کہیں گے اور اس زاویہ کو زاویہ مخروط اور اُن دونوں خطوں کو اُس زاویہ مخروط کے ضلعے۔ یہ دونوں ضلعے جب کہ کسی شکل کروی پر منتہی ہوں گے تو اُس کے وتر کے جانبین کے نقطوں تک نہیں پہنچ سکتے بلکہ اُن سے ورے ہی منتہی ہوتے ہیں۔ ذیل میں ہم اس کا

سنہ راج کرتے ہیں۔ جس سے یہ دعویٰ ذہن نشین ہو جائے گا۔

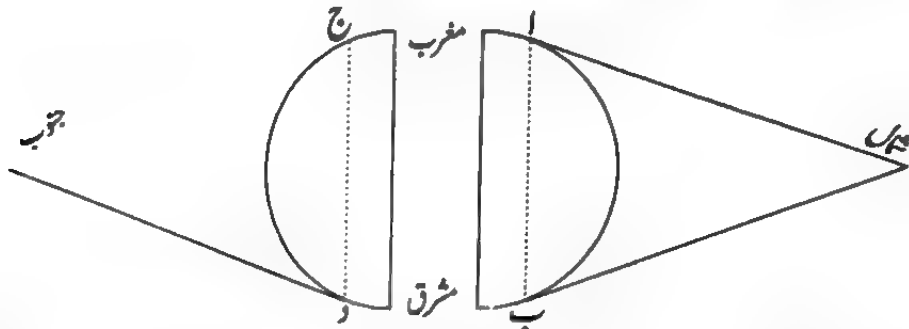


اس شکل میں نقطہ ”ب“ سے (جس کو اُس زاویہ مخروط کا راس سمجھئے) دو ضلعے ”ب ا“ اور ”ب م“ ایک دائرے کو نقطہ ”ذ“ اور نقطہ ”ح“ پر ٹھوتے ہوئے گزر رہے ہیں جو اس زاویہ مخروط کے ضلعے ہیں۔ یہ دائرہ وہ ہے جو گُرے کی بالائی سطح پر دکھائی دیتا ہے جس کو خط ”ن م“ دو حصوں میں تقسیم کر رہا ہے۔ اس گُرے کا مرکز ”ز“ ہے جس سے زاویہ قائمہ بناتا ہوا ایک خط ”ب ز“ کھینچا گیا ہے جو دیکھنے والے کا صحیح رخ متعین کرتا ہے۔ ”ک“ اور ”ل“ وہ مقامات ہیں جن پر خط ”ن م“ دائرے کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہے کہ خطوط ”ب ا“ اور ”ب م“ کبھی مقامات ”ک“ اور ”ل“ کو نہیں ٹھو سکتے۔ بلکہ جس مقام پر یہ خطوط دائرے کو ٹھوتے ہیں وہ خط تنصیف ”ن م“ سے ورے یعنی ”ذ ح“ سے آگے ٹھاس نہیں ہو سکتے۔

یہ ضرور ہے کہ راس زاویہ جتنا بعید ہوگا، اتنا ہی نقاط ”ک د ل“ سے قریب نقطہ پر ٹھاس ہوگا۔ مگر ”ک د ل“ کو کبھی ٹھاس نہیں ہو سکے گا۔ (یعنی نہیں ٹھو سکے گا۔)

اور جب یہ ٹھہری تو اکثر ممالک جنوبی و شمالی میں ایک نصف دوسرے نصف کی آڑ میں آگیا ہوگا۔ اور اس وجہ سے اُن لوگوں کو انشقاقِ قمر کی اطلاع نہ ہوئی ہوگی۔

جس کی صورت اس نقشہ کے بموجب یہ ہوگی:



شمال کی طرف جو ملک ہیں اُن کی شعاع بصر نقاط ”ا د ب“ پر منتہی ہو جاتی ہے۔ اس کی آڑ میں جنوب کی طرف کا پورا نصف گُرہ نظر نہیں آئے گا۔ اسی طرح جنوب کی طرف کے جو ملک ہیں اُن

کی شعاع بھر نقطہ ”ج و د“ سے زیادہ آگے کو نہیں دیکھے گی اس کی آڑ میں شمال کی جانب پورا نصف کرہ آکر نظر نہ آئے گا۔ ان دونوں طرفوں کے ممالک کو انشقاق کا پتہ قطعی نہ چلا ہوگا۔ یہ ایسی ہی بات ہے جیسی کہ ہمیشہ خسوف و خسوفِ قمر میں پیش آتی رہتی ہے کہ کسی ملک میں پورا نظر آتا ہے کسی میں کم اور اس کی روشنی میں بھی تفاوت ہوتا ہے اور اوقات میں بھی جو فرق ہوتا ہے وہ بھی عیاں ہوتا ہے اور بعض ملکوں میں خسوف و خسوف کا پتہ ہی نہیں چلا۔ جس کی خبریں اخبار میں شائع ہوتی رہتی ہیں۔

رہا ملکِ عرب و دیگر ممالکِ قریبہ۔ اُن میں اوّل تو تاریخ نویسی کا اہتمام نہ تھا اور کسی کو کچھ خیال ہوتا بھی تو عداوتِ مذہبی مانعِ تحریر تھی۔ مؤرخہ ۳۰۔ جون ۱۷۷۷ء کے اخبار کے اس مضمونِ خبر کے بعد جس کو ہم بلفظ نقل کر چکے ہیں۔ جب کہ چاند کے پھٹنے کے بہت صاف نشان کی موجودگی کی اطلاع دانشمندان کے اخبارات سے چلتی ہوئی تمام دنیا میں پہنچ چکی ہے۔ اس کے علاوہ بڑی طاقت کی دوربینوں سے دونوں ٹکڑوں کا فصل دکھائی دینا اس معجزے کی ایسی شہادت ہے کہ اب تو اس سے انکار کی کوئی گنجائش باقی ہی نہیں رہی۔ علاوہ بریں واقعہ کے لئے تو کوئی شخص تاریخ لکھا بھی نہیں کرتا۔ موضوع تاریخ اکثر معاملاتِ سلاطین و دیگر اکابر ہوا کرتے ہیں اُس کے ساتھ اُس زمانہ کے وقائع عجیبہ بھی تبعاً مرقوم ہو جاتے ہیں۔

مگر چونکہ مؤرخ اوّل اکثر خیر اندیش سلاطین و اکابر زمانہ ہوا کرتا ہے یعنی اکثر اور عام طور پر مؤرخ کا مطلعِ نظر تاریخ نویسی سے سلاطین و اکابر زمانہ کی خیر اندیشی یعنی اُن کی خوش نودی کا حصول ہوتا ہے یعنی دورِ اوّل میں عموماً یہی ہوتا تھا۔ اس لئے ایسے وقائع کی تحریر کی اُمید بجز موافقین و معتقدینِ زیبا نہیں۔ یعنی ایسے وقائع کی تحریر کی ”جو اسلام کی حقانیت کی واضح دلیل ہوں“ ایسے لوگوں سے اُمید کرنا جو موافق اور معتقدین نہ ہوں زیبا نہیں۔ اس تحقیق کے بعد اہلِ فہم کو تو ان شاء اللہ مجالِ دمِ زدن باقی نہ رہے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سروری و افضلیت میں کچھ تامل نہ رہے گا۔ کیونکہ کوئی حجتِ عقلی یا نقلی اس مقام میں پیش کرنے کے قابل (معاندین کے پاس) نہیں۔

ہاں ناحق کی جھٹوں کا کچھ جواب نہیں۔ موافقِ مصرعہ مشہور:

جوابِ جاہلانِ باشد خموشی (جاہلانِ کم فہم کے مقابلہ میں ہمیں چپ ہونا پڑے گا)

بالجملہ بشرط فہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت واجب التسلیم اور اس لئے استقبال کعبہ جس کی نسبت اُس قرآن میں حکم ہے جو اُن کے واسطے سے خدا کی طرف سے آیا قابل اعتراض نہیں۔ اور بُت پرستی جس کی نسبت کسی کتاب آسمانی میں حکم نہیں اُس کے برابر بروئے عقل ہرگز نہیں ہو سکتی۔ ہاں عقل ہی نہ ہو تو خدا پرستی اور بُت پرستی دونوں برابر ہیں۔

## تنبیہ

### حاصل جوابات مذکورہ

ان سات وجہوں کے مطالعہ کے بعد اہل فہم کو ان شاء اللہ تعالیٰ روشن ہو جائے گا کہ استقبال کعبہ اور بُت پرستی میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ گو پنڈت دیانند صاحب کو ناواقفیت سے دونوں برابر نظر آتے ہیں۔

## تمہید جواب ثانی

### استقبال کعبہ کی اصل وجہ بیان کرنے کی ضرورت

مگر آٹھویں وجہ فرق ہنوز معروض نہیں ہوئی، چونکہ اُس پر تمام وجوہ فرق کا مدار ہے اس لئے اُس کا معروض ہونا پُر ضرور (یعنی بہت ضروری) ہے۔ مگر چونکہ علاوہ ظہور فرق، وجہ استقبال کا اُس میں بیان ہے گو بالتبع اُس میں یہ بھی آجائے کہ بُت ہرگز قابل استقبال بھی نہیں، چہ جائیکہ اُن کی پرستش ہو، تو بطور جواب مستقل اس کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر بالفرض عالم میں بُت پرستی کی نوبت نہ آتی تب بھی یہ بات تو قابل لحاظ تھی کہ اُس طرف کو مُنہ کرنے کی کیا وجہ ہے۔

غرض جواب اوّل سے مقصود بیان فرق تھا (یعنی درمیان استقبال کعبہ اور بُت پرستی کے) جس کا حاصل یہ تھا کہ بُت پرستی میں پرستش غیر (یعنی غیر اللہ) ہے۔ اور استقبال کعبہ میں پرستش خدا۔ اور چونکہ پرستش خدا بالاتفاق اچھی ہے اور پرستش



غیر ترجمہ اہل عقل کے نزدیک بُری ہے۔ اس لئے حاصل اس جواب (یعنی جوابِ اول) کا اِترام ہوگا (کہ اچھی چیز کو چھوڑ کر بُری کو اختیار کیا)۔ اور وجہ آٹھویں (یعنی جوابِ ثانی) بایں نظر کہ ضرورت (بیان) فرق نہ ہو جب بھی اس (تحقیقی) وجہ (کے بیان) کی ضرورت ہے۔ (یعنی جوابِ اول میں وجہ فرق کا بیان اصلِ مطمح نظر تھا۔ اس جواب میں اُس سے قطع نظر کیا جائے گا) کسی مخالف کے لئے نہ سہی، موافقوں کے اطمینان کے لئے ہی سہی، ایک تحقیق واقعی ہے۔ اور اس کا حاصل ”جوابِ تحقیقی“ ہوگا۔ اس وجہ سے بالاستقلال اس کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

دو تقریروں یعنی تقریرِ مجمل اور تقریرِ مفصل کی مصلحت کا بیان

مگر چونکہ وہ مضمون ایک طویل الذیل و ذیل دامن کو کہتے ہیں۔ طویل الذیل کے معنی ہیں لبادامن۔ یعنی اصل مضمون کے ساتھ تمہید و تشریحات وغیرہ مل کر اُس میں طول پیدا ہو جائے گا۔ بیان ہے۔ اگر پورا ربط کیا جائے تو مشتاقانِ جواباتِ اعتراضاتِ پندت صاحبِ کا دل گھبرا جائے گا۔ اور مختصر لکھا جائے، تو مشتاقانِ مضامینِ دقیقہ کو اُردمان رہ جائے گا۔ اس لئے یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس جواب کی دو تقریریں ایک مجمل، ایک مفصل لکھی جائیں تاکہ جس کسی کو جس قسم کا ذوق ہو اُس کو دیکھے اور دیکھ کر حق و باطل کی تمیز حاصل کر کے انصاف کرے اور مجھ کو ڈعاء دے۔



## تقریر مجمل جوابِ ثانی

ہم کعبہ کو اپنا معبود نہیں سمجھتے، تجلی گاہِ معبود سمجھتے ہیں۔ اور چونکہ تجلی یعنی عکس یا تصویر عین ذی عکس اور عین ذی تصویر ہوتی ہے، اُس تجلی کی طرف سجدہ عین خدا ہی کا سجدہ ہوگا۔

عکس یا تصویر کا تعلق ذی عکس یا ذی تصویر کے ساتھ عینیت کا ہے۔ یعنی اس پر منطبق ہے جس طرح حقیقت انسانیہ کا تعلق زید کے ساتھ عینیت کا ہے یعنی وہ زید پر منطبق ہے لیکن اس عینیت کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ زید کا تعلق بھی حقیقت انسانیہ کے ساتھ عینیت کا ہو۔ ایسا ہوگا تو یہ لازم آئے گا کہ جہاں حقیقت انسانیہ پائی جائے وہاں زید بھی پایا جائے اور عمرو، بکرو وغیرہ جملہ افراد انسان زید بن جائیں اور امتیازات افراد سب ختم ہو جائیں۔ اسی طرح زید کی تصویر کا تعلق زید کے ساتھ عینیت کا ہے۔ یعنی جہاں بھی وہ شکل ہوگی ذہن میں ہو یا خارج میں وہ زید کی صورت کا جو کلی جنسی ہے ایک فرد ہوگی اور اس کا تعلق صورت زید کے ساتھ عینیت کا ہوگا۔ اس کے لئے زید کے تشخص کے ساتھ زید کی تصویر کو اتنی مماثلت ہونا کہ اس کو دیکھ کر زید ہی کا تشخص مفہوم ہو۔ اگرچہ تحدید کے اعتبار سے جو فرق ہے۔ وہ ظاہر ہے۔ مگر تناسبِ اعضاء کے پیش نظر اس کو عرف عام میں بھی عین ہی مانا جاتا ہے۔ اصل تشخص سے جس میں اعضاء کی تحدیدات بھی داخل ہیں۔ تصویر کے قد و قامت وغیرہ تحدیدات میں مختلف ہونے کے باوجود مماثلت مذکورہ کو کافی سمجھتے ہوئے اس کو عین ہی کہا جاتا ہے۔ اسی مضمون کو ایک شاعر نے خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے:

ایک تو تصویر اُن کی غیر کی محفل میں ہے اک ہمارے پاس بھی ہے جو ہمارے دل میں ہے  
جوش میں اک بات مجنوں کیا پتہ کی کہہ گیا میرے دل میں کون ہے لیلیٰ اگر محفل میں ہے  
جوشِ محبتِ ممیزات خارجہ کو بھلا دیتا ہے کیونکہ محبت کا پہلا تعلق شکل ہی سے ہوتا ہے۔  
اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذاتِ محبوب کا تعلق بھی شکلِ محبوب کے ساتھ عینیت کا ہے۔ اکبرالہ  
آبادی مرحوم ہجر کی شب میں اس من وجہ تسلی کی بنیاد کے عشقِ مجازی میں ٹا کانی ہونے کو اپنے

اعدا میں اس طرح بیان کرتے ہیں۔

ہجرت کی شب یوں ہی کاٹو بھائی اُن کا فوٹو لے کے چاٹو بھائی  
الحاصل ذات زید کا تعلق شکل زید اور تصویر زید کے ساتھ عینیت کا نہیں ہے۔ اسی  
طرح ذات حق کا تعلق اس انعکاس کے ساتھ عینیت کا نہیں ہے۔ یہ اس سے آگے کی بات ہے  
کہ ساجد کی بصیرت تجلی اَوّل کے فضائے کعبہ میں انعکاس تک پہنچ کر تجلی اَوّل پر کیونکر  
پہنچتی ہے۔ جس کی بناء پر ذات باری تعالیٰ کو سجدہ کا تحقق ہو جائے۔ اس پر آگے خود ہی  
کلام فرمائیں گے۔ اب اس عینیت پر دلیل عقلی سنئے۔ ﴿

**عکس کو عین ذی عکس اور تصویر کو عین ذی تصویر کیوں کہا جاتا ہے**  
عکس اور تصویر کے عین ذی عکس اور عین ذی تصویر ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ اگر  
وہ عین نہ ہو غیر ہوا کرے تو اُس کے ذریعہ سے ذی عکس اور ذی تصویر کی شناخت ممکن  
نہ ہو۔ ورنہ ہر چیز ہر چیز کی صورت اور تصویر ہو۔ ﴿اپنے احباب و اعزاء وغیرہ کو پہچاننے کی  
صورت اُن کا عکس اور تصویر ہی تو ہوتی ہے جو بواسطہ حاسہ بصر ہماری حسی مشترک کے دفتر میں  
موجود ہوتی ہے۔ ”خیال“ جو اس دفتر کا حافظ اور ناظر ہے اُس عکس کو فوراً نفس ناطقہ کے حضور میں  
پیش کر دیتا ہے۔ پھر نفس اس ظاہری صورت سے جو اس شکل کی مظہر ہوتی ہے مطابقت کر کے سمجھ  
لیتا ہے کہ یہ فلاں شخص ہے۔ اگر وہ عکس یا تصویر غیر ہو تو پھر مطابقت کرنے اور سمجھنے اور پہچاننے کی  
کوئی صورت نہ ہوگی اور اب زید و عمر و بکر وغیرہ کے تمیزات ختم ہو کر سب ایک ہی ہو جائیں  
گے۔ ﴿یعنی جب اتحاد شرط نہیں تو پھر کیا معنی کہ تصویر تو باوجود مغایرت ذریعہ شناخت  
ہے، اور زید کی شکل عمرو کی شکل کے لئے ذریعہ شناخت نہیں۔ ﴿اب دو میں سے ایک  
بات کو ماننا پڑے گا یا تو اتحاد کو تسلیم کیا جائے یا زید کی شکل سے عمرو کی شکل کو پہچانا جائے ﴿

**مغائرت ذی شکل یا مظاہر میں ہوتی ہے**

ہاں اگر یوں کہئے کہ شکل دونوں جا ایک ہے، پر ذی شکل جُدا جُدا ہیں یا یوں  
کہئے کہ مظہر جُدا جُدا ہیں۔ ﴿اور ان مظاہر کی خصوصیات سامان تمیز ہیں جو وجہ مغائرت ہیں۔  
بقول شخصے شیر قالین اور ہے اور شیر نیستاں اور ہے۔ صورت شیر کا انطباق دونوں جگہ ہے مگر مظاہر کی

خصوصیات نے ایک کو شیر قالین اور دوسرے کو شیر نیساں بنادیا۔ کچھ تو یہ شناخت بھی درست ہو جائے اور ظاہر کی مغایرت پر بھی ٹھکانے لگ جائے اور اس کی بھی وجہ معلوم ہو جائے کہ تصویر کی نسبت ہر کوئی کیوں کہا کرتا ہے کہ یہ ”بعینہ“ فلا نے شخص کی صورت ہے۔ غرض یہ ”بعینہ“ کہنا جو ہر کسی کے دل میں جما ہوا اور زبان پر چڑھا ہوا ہے، اس کی وجہ وہی اتحاد صورت اور عینیت مذکورہ ہے۔ کچھ جب تصویر میں عینیت کا تعلق ثابت ہو گیا تو عکس کو بدرجہ اولیٰ عین ذی عکس ماننا پڑے گا اور تجلی کو بھی عین ذات کہا جاسکے گا۔ یہ بحث بسط اور تفصیل کے ساتھ تقریر مفصل میں آئے گی۔

### کعبہ کے تجلی گاہ ربانی ہونے کی وجہ

اور اُس کے تجلی گاہ ربانی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو نسبت آئینہ کو نور کے ساتھ ہے وہی نسبت اس فضا کو جو ایک خلا ساز مین و آسمان میں نظر آتا ہے، اور جس میں تمام اجسام سمائے ہوئے ہیں اور سما جاتے ہیں ”وجود“ کے ساتھ ہے۔ یعنی یوں تو (باعتبار ظاہر) سارے اجسام معرض نور ہوتے ہیں (یعنی نور یا روشنی سارے اجسام پر پڑتی ہے) اور اسی کے اعتبار سے سب محسوس ہوتے ہیں۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر احساس اشکال اجسام اور دیدار الوان اجسام کی کوئی صورت نہیں۔ غرض اصل میں نور ہی نظر آتا ہے اور اُسی کی یہ رنگارنگی الوان ہوتی ہے، پر باوجود اس اشتراک کے (یعنی معرض نور ہونے میں تمام اجسام کے شریک ہونے کے) جو مناسبت آئینہ کو نور مذکور کے ساتھ ہے وہ اور اجسام کو نہیں۔ نور بھی محسوس، آئینہ بھی محسوس، نور بھی صاف شفاف، نگاہ کے نفوذ کو مانع نہیں، آئینہ بھی صاف شفاف، نفوذ نگاہ کو مانع نہیں۔ کچھ ایک ضمنی اشکال کا رد: کہا جاسکتا ہے کہ نور کی آئینہ کے ساتھ صاف شفاف ہونے اور نفوذ نگاہ کو مانع نہ ہونے میں جس مناسبت کا ذکر کیا گیا ہے وہ ہوا کے ساتھ بھی موجود ہے۔ وہ بھی صاف ہوتی ہے اور نفوذ نگاہ کو مانع نہیں ہوتی تو ہوا کو بھی تجلی گاہ نور ہونا چاہئے۔ فرماتے ہیں کہ ہوا میں اگر (الخ ۱۲) کچھ

ہوا میں اگر صفائی ہے تو محسوس نہیں (مراد یہ ہے کہ وہ نظر نہیں آتی) اور ہوا اس

کے اور اجسام محسوس ہیں (یعنی نظر آتے ہیں) تو ان میں صفائی نہیں۔  
 سو اس صفائی اور احساس (نظر آنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آئینہ تجلی گاہ نور ہو جاتا ہے  
 اور اس وجہ سے جو چیز قابل احساس بصر ہے، اُس نور میں جو فضاء مقابل آئینہ ہو، آئینہ  
 میں نظر آنے لگتی ہے۔ چاہے نور کے بجائے وجود کو اور آئینہ کے بجائے بُعد مجرد کو رکھ کر کلام  
 کرتے ہیں۔ غور کیجئے۔ علیٰ ہذا القیاس یوں تو تمام مخلوقات معروض وجود ہیں اور اُسی  
 کے اعتبار سے تمام احکام وجود مخلوقات پر متفرع ہوتے ہیں۔ یعنی تمام اشیاء پر وجود  
 کے عارض ہو جانے سے یا یوں کہئے کہ پر توہ وجود سے ہر چیز موجود ہوئی اور صفات وجود مثل  
 حیات و علم و سمع و بصر وغیرہ سے متصف ہوئیں اور اُن پر حی و عالم اور سمع و بصر وغیرہ احکام مترتب  
 ہوئے۔ حاصل یہ ہے کہ کوئی شے بغیر فیضان مذکور از خود وجود میں نہیں آئی۔ ﴿

ورنہ اپنی ذات سے اور اپنے اختیار سے مخلوقات موجود ہوتیں تو مثل وجود جو  
 موجود اصلی ہے کبھی اُن کو فنا نہ ہوتی اور عدم عارض نہ ہوا کرتا۔ لیکن باوجود یہ کہ تمام  
 مخلوقات معروض وجود میں ہونے کو شریک یکدگر ہیں، پر جو مناسبت فضاء مذکور (یعنی  
 بُعد مجرد) کو وجود کے ساتھ ہے وہ اور موجودات مشار الیہا کو نہیں۔

**بُعد مجرد کی وجود کیساتھ خاص مناسبات کا بیان... پہلی مناسبت**

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ (۱) اوّل تو جیسے عالم ہستی میں وجود محتاج الیہ  
 عام ہے اور اُوروں سے غنی اور تمام مخلوقات اپنی ہستی میں اُس کے محتاج، ایسے ہی عالم  
 ابعاد میں فضاء مذکور محتاج الیہ عام ہے اور اُوروں سے غنی اور تمام ذوا ابعاد اپنے وجود اور  
 امتداد میں اُس کے محتاج۔ ﴿ ابعاد سے مراد طول اور عرض اور عمق ہے۔ ابعاد میں خط جس میں  
 ایک بُعد یعنی صرف طول ہوتا ہے اور ”سطح“ جس میں دو بُعد یعنی طول و عرض ہوتے ہیں اور ”جسم“  
 میں جس میں طول و عرض اور عمق تینوں ابعاد ہوتے ہیں داخل ہیں۔ یہ سب چیزیں ذوا ابعاد ہیں۔  
 امتداد سے مراد صورت جسمیہ کا پھیلاؤ ہے۔ یعنی یہ سب چیزیں اپنے پھیلاؤ میں اس فضاء یعنی بُعد  
 مجرد کی محتاج ہیں۔ وہ عالم جس میں ذوا ابعاد پائے جائیں عالم ابعاد ہے۔ ﴿

## دوسری مناسبت

(۲) دوسری (مناسبت جیسے وجود غیر محدود اور غیر متناہی ہے، ایسے ہی فضاء مذکور بھی غیر محدود اور غیر متناہی۔

## وجود کے غیر متناہی ہونے کی وجہ

وجود کے غیر متناہی ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اگر وہ متناہی ہوگا تو کسی احاطہ میں ہوگا۔ اور احاطہ بے اس کے متصور نہیں کہ بڑی وسیع چیز میں سے بذریعہ احاطہ ایک چھوٹی چیز جدا کر لیجئے۔ اس لئے اول ایک وسیع چیز تسلیم کی جائے پھر کہیں احاطہ کی نوبت آئے۔ چنانچہ اسی بناء پر ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی ضرورت پڑی۔

## ہر متناہی سے اوپر غیر متناہی ماننا پڑے گا

مگر جب وجہ ضرورت ”مطلق“ میں کام آئی تو یہی ضرورت غیر متناہی میں بھی کام آئے گی۔ یعنی اسی وجہ سے یہ بھی ضرور ہے کہ جہاں متناہی ہو اُس سے پہلے ایک غیر متناہی ہو جس میں سے بذریعہ نہایت و احاطہ ایک متناہی لیا جائے۔

یہاں بادی النظر میں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ہر بڑے متناہی احاطہ میں سے ایک چھوٹا احاطہ قطع کیا جاسکتا ہے تو چھوٹے متناہی احاطہ سے اوپر جو احاطہ ہے وہ بھی متناہی ہے پھر اس قول کی صحت کی کیا صورت ہوگی کہ ہر متناہی سے اوپر غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ جواب یہ ہے کہ اوپر کا یہ مطلب نہیں کہ اُس سے متصل ہو۔ مقصد یہ ہے کہ انجام کار متناہی کا یہ ہے کہ غیر متناہی کو تسلیم کیا جائے۔ جس ”بڑے احاطہ“ میں سے چھوٹا احاطہ قطع کیا گیا بالضرورت اُس سے اوپر ایک بڑا احاطہ ماننا پڑے گا پھر اگر وہ بھی متناہی ہوگا تو پھر اُس سے بھی بڑا اور احاطہ۔ آخر کار یہ سلسلہ غیر متناہی تک ہی پہنچ جائے گا۔ اگر متصل کی قید لگائی گئی ہوتی یعنی یہ کہا جاتا کہ ہر متناہی سے متصل ایک غیر متناہی ہوتا ہے تو یہ دعویٰ غلط ہوتا۔

مگر وجود کو دیکھا تو اُس سے پہلے اور اس سے اوپر کوئی مفہوم نہیں۔ اس صورت میں وہ محدود ہو تو کیونکر ہو۔ اگر اس کو محدود کہئے تو اُس سے اوپر اور اُس سے پہلے اور مفہوم ماننا پڑے گا۔ (نتیجہ یہ کہ وجود لامحدود ہے)۔

## فضا کے غیر متناہی ہونے کی وجہ

مگر جب اس وجہ سے (جو مذکور ہو چکی) وجود غیر محدود ہے، تو پھر (اسی وجہ سے) فضاء مذکور کو غیر محدود ہونا چاہئے۔ ورنہ اس کی حدود سے پرے اور امتداد مانا جائے گا اور وہ غیر متناہی ہوگا۔ (یا وہ امتداد جو مانا گیا ہے اُس فضا سے بڑا مگر متناہی ہوا تو) اُس کے سوا اور کوئی امتداد غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ بالجملة اگر فضاء مذکور غیر متناہی نہ ہو تو اُس فضا کے لئے اور فضاء غیر متناہی کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس سے بہتر یہی ہے کہ اسی کو غیر متناہی مان لیجئے۔ ورنہ بلائے لاتناہی تو سر رہی۔ یعنی ایک فضاء متناہی سے اوپر دوسری بڑی فضا جو متناہی ہونے چلے جانا پڑے گا جیسا کہ مذکور بالا نوٹ میں تحریر ہو چکا ہے۔ اور فضا کے لئے اور (یعنی دوسری) فضاء کو ماننا پڑے گا اور ایسی صورت ہو جائے گی کہ حرارت کے لئے حرارت، اور برودت کے لئے برودت، اور وجود کے لئے وجود، اور عدم کے لئے عدم ہو۔

## تیسری مناسبت

(۳) تیسری (مناسبت) جیسے وجود قابلِ حرکت نہیں، فضاء بھی قابلِ حرکت نہیں۔

## فضاء اور وجود کے قابلِ حرکت نہ ہونے پر دلائل

فضاء کا قابلِ حرکت نہ ہونا اول تو خود دل نشین۔ دوسرے حرکت کے لئے یہ ضرور ہے کہ جیسے اجسام اس فضاء کے مظروف اور یہ فضاء اُن کا ظرف ہے، اور اس وجہ سے اُس میں حرکت متصور ہے، ایسے ہی اس فضاء کے لئے در صورتِ حرکت یہ لازم ہے کہ وہ کسی اور فضاء کا مظروف ہو اور وہ فضاء اُس کا ظرف ہو، اور اس وجہ سے اس کو اُس میں حرکت متصور ہو۔ علیٰ ہذا القیاس وجود اگر متحرک ہو تو اُس کے لئے بھی اسی طرح کوئی چیز محیط ہونی چاہئے۔ مگر یہ بات پہلے معروض ہوئی کہ نہ اُس کے اوپر کوئی مفہوم جو اُس کو محیط ہو، اور نہ اُس (فضاء) کے لئے کوئی فضاء جو اُس کو محیط ہو۔

## چوتھی مناسبت

(۴) چوتھی (مناسبت) جیسے وجود میں گنجائش خرق والتیام نہیں (یعنی پھٹنے اور جُونے کی گنجائش نہیں) ایسے ہی فضاء مذکور میں گنجائش خرق والتیام نہیں۔

اس مغالطہ میں نہ پڑیں کہ خرق والتیام کو تو ہم شب و روز مشاہدہ کرتے ہیں۔ خرق و التیام اگر آپ ممکن نہیں مانتے تو قمر میں خرق والتیام کے قائل کیسے ہو گئے۔ اس مغالطہ کا منشاء زبان کا محاورہ ہے کہ ہم مظاہر وجود کو وجود بولتے ہیں اور خط یا سطح پا کر سب مظاہر وجود مطلق ہیں۔ ان مظاہر میں خرق والتیام جائز بلکہ واقع ہے۔ شب و روز انسان کے ہاتھوں سے ہی چیزیں ٹوٹی اور جُوتی رہتی ہیں۔ مطلق وجود اپنی جگہ قائم ہے نہ وہ ٹوٹتا ہے نہ جُوتا ہے۔

وجہ اُس کی یہ ہے کہ خرق والتیام کے لئے یہ ضرور ہے کہ وقت خرق فضاء محیط (یعنی فضاء محیط کے پھٹنے کے وقت) دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں (کوئی) فاصل ہو جائے۔ سو یہ بات اول ہی معلوم ہو چکی کہ یہاں متصور نہیں۔ اس کے سوا اور بھی وجوہ مناسبت ہیں۔ پر باندیشہ تطویل اتنی ہی وجوہ پر قناعت کی۔

جس طرح آئینہ تجلی گاہ نور ہوتا ہے اسی طرح فضاء تجلی گاہ وجود ہے

اب یہ گزارش ہے کہ جب یہ وجوہ فضاء اور وجود میں مشترک ہیں، اور سوا ان دونوں کے اور ذواً ابعاد چیزوں یعنی اجسام میں نہیں پائی جاتیں۔ تو یوں کہو کہ وہی صورت ہو گئی جو آئینہ اور نور مذکور میں تھی اور اس لئے جیسے آئینہ بوجہ مناسبت معلومہ و معروضیتِ معروضہ (یعنی بوجہ اپنی اس مناسبت کے جو اس کو نور کے ساتھ ہے اور معروضِ نور ہونے کی صفت کے جو عرض کی جا چکی ہے) تجلی گاہ نور ہو گیا تھا، ایسے ہی لازم ہے کہ بوجہ مناسبتِ معلومہ (جن مناسبات کا ذکر ابھی گزرا ہے اُن کی طرف اشارہ ہے) و معروضیتِ معروضہ، فضاء بھی تجلی گاہ وجود ہو۔ اور اس لئے جو چیزیں احاطہ وجود میں ہوں اور مقابل فضاء مذکور آجائیں اُس میں منعکس ہو جائیں۔



سو وجود کو دیکھا تو جمالِ خداوندی سے اس کو ایسی نسبت پائی جیسے آفتاب کی شعاعوں کو آفتاب کے ساتھ۔ واضح رہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں۔ ذاتِ شمس۔ نورِ شمس۔ شعاعیں۔ اسے ذاتِ شمس کو نورِ شمس لازم ہے اور نورِ شمس کو شعاعیں۔ آگے خود ہی نسبت کا بیان فرماتے ہیں۔ کچھ یعنی جیسے نورِ آفتاب کی شعاعیں آفتاب سے کہیں جدا نہیں ہوتیں اور اجسام اُن کے وقوع اور اتصال اور عروض (یعنی شعاعوں کے اجسام سے آ کر مل جانے اور اُن پر منتہی ہو جانے) کے سبب منور ہو جاتے ہیں۔ (اور وہ) اُن (اجسام) سے جیسے پہلے علیحدہ تھیں ایسے ہی پھر علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح وجودِ خداوندی اُس (ذاتِ خداوندی) سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتا۔ کچھ یہاں بھی مثالِ شمس کی طرح تین چیزوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ ذاتِ خداوندی، جمالِ خداوندی اور وجودِ خداوندی۔ اس کا تعلق جمال سے اسی شعاعوں اور نورِ شمس سے تعلق کے مماثل ہے۔ کچھ اور جو چیزیں اُس کے عروض و اتصال و وقوع کے سبب موجود ہو جاتی ہیں یعنی یہ مخلوقات اور ممکنات، اُن سے جیسے پہلے وہ وجود علیحدہ تھا، ایسے ہی پھر بھی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے مخلوقات معدوم ہوتی رہتی ہیں (اور یہ سب کچھ اسی فضاء میں ہوتا ہے)۔

رجوع بمقصد یعنی فضاء میں وجود کا متجلی ہونا

شرطِ انعکاس کے مطابق ہے

مگر جب یہ صورت ہے تو پھر جیسے آفتاب کی شعاعیں آفتاب کو محیط ہیں، ایسے ہی وجودِ مذکور جمالِ خداوندی کو محیط ہوگا۔ اور اس وجہ سے فضاءِ مذکور میں اُس کے انطباع اور انعکاس کی اُمید ہے۔ (کہ وجود جمالِ خداوندی کے نور سے مستنیر ہے)۔ مگر جیسے آئینے کے انعکاس کے لئے تقابل شرط ہے۔ اور ادھر آئینہ کو قلعی کی ضرورت۔ ایسے ہی فضاءِ مذکور میں بھی انعکاس ہو تو اس میں یہ تقابل شرط ہے۔

علیٰ ہذا القیاس بجائے قلعی یہاں بھی کوئی سامانِ ظلمت چاہئے جس کے

باعث نگاہ کو آگے راہ نہ ملے اور جیسے گیند ٹکر کھا کر اُچھلتی ہے، ایسے ہی نگاہ اُس پر ٹکر کھا کر پلٹے اور اصل شے پر واقع ہو اور بوجہ انعکاس نگاہ صورت عکس پیدا ہو۔

آئینہ میں انعکاس کے لئے دو شرطیں ہیں ایک شے مری کا اُس کی سطح کے ساتھ تقابل۔ دوسرا کوئی ایسا سامان ہونا جو نگاہ کو پار ہو جانے سے مانع ہو جائے۔ اسی کی غرض سے شیشہ کے دوسری جانب رانگ یا پارے کا پلاستر کیا جاتا ہے۔ اس پلاستر کو سامان ظلمت کے لفظ سے تعبیر کیا۔ اب ہوتا یہ ہے کہ پلاستر مذکور کے بعد اس آئینہ کا تقابل جس شے سے ہوتا ہے، دیکھنے والے کی نگاہ اُس سطح مظلم سے ٹکرا کر پھسلتی ہے اور منعکس ہو کر اصل شے پر پہنچ جاتی ہے۔ اب آپ نے اس فضا کو جب آئینے کے مرتبہ میں رکھا تو اس کے لئے آئینہ کی قلعی کی طرح کوئی سامان تجویز کرنا ہی پڑے گا، تاکہ نگاہ اُس سے ٹکرا کر جمال حقیقی تک پہنچ جائے۔ بناء بریں ان دونوں شرطوں پر آگے خود کلام فرمائیں گے۔ اور یہ اشکال نہ ہونا چاہئے کہ خاصیت مذکورہ یعنی نور بصر کی شعاع کا سطح تاریک سے ٹکرا کر انعکاس بصر چشم کی صفات میں سے ہے جو مریات سے متعلق ہے اور یہاں نہ وجود منبسط مریات میں سے ہے اور نہ ذات مقدس جل شلئ مریات بصری میں سے۔ کیونکہ رویت کی دو قسمیں ہیں، ایک رویت بصر جس کا تعلق چشم ظاہر سے ہے جس کو بصارت کہتے ہیں۔ دوسری رویت رُوح کی رویت ہے۔ جس کو بصیرت کہتے ہیں اُس کی آنکھ ”خیال“ ہے۔ آپ کے حسن مشترک میں جو لاکھوں اشکال کا گودام ہے اُس میں سے اشکال کو مسلسل نکال نکال کر نفس ناطقہ کو پیش کرتی رہنے والی یہی قوت ہے۔ اگر یہ چشم خیال کی رویت یعنی بصیرت نہ ہوتی تو جو دوست، عزیز یا کوئی شے جب آنکھ کے مقابلہ سے ہٹ جاتی ہے اس کو دوبارہ شناخت کر لینا ممکن ہی نہ ہو سکتا۔ یہ بصیرت خیال ہی تو ہے جو اپنی مری شے کی شکل کو نفس کے سامنے پیش کر دیتی ہے جس سے منطبق کر کے وہ شناخت کرتا ہے کہ یہ فلاں شخص یا فلاں شے ہے۔ الحاصل جملہ قوئی کی طرح قوت بصر کا اصل مبدأ بھی غیب میں ہے جس کے فیضان کے متعلق کے لحاظ سے کہ محسوسات ظاہر کا تعلق چشم سر سے ہے اور مغیبات کا تعلق چشم خیال سے ہے دو محل ہو گئے۔ تو اصل مبدأ یعنی قوت بصر کی خاصیت انعکاس مذکورہ کو بھی دونوں محل میں ہونا چاہئے۔ اس لئے جو خاصیت بصر کی مشاہدے میں آرہی ہے وہ یقیناً بصیرت کی بھی ہے۔ آگے اس کی طرف اجمالاً اشارہ فرما رہے ہیں۔

القصہ! جیسے نگاہ ظاہری کے لئے قلعی سامان ظلمت ہے، ایسے ہی ”دیدہ بصیرت“ کے لئے بھی کوئی سامان ظلمت چاہئے۔ سو سامان ظلمت تو وہ عدم ہے جو موجودات

خاصہ مقیدہ کو جن میں سے ایک فضائے مذکور بھی ہے۔

یعنی فضائے کعبہ جس کے ساتھ تقید کعبہ لگی ہوئی ہے۔ ایسے ہی دیگر موجودات کے ساتھ ابعاد کی تقید لگی ہوئی ہے کہ ہر ایک کا ایک حیز ہے اور اضافت بھی کہ مثلاً وجود زید، وجود عمرو، وجود مکان وغیرہ۔ اسی لئے سب کو مقیدہ کہا گیا۔ اسی طرح محیط ہوتا ہے جیسے صحن کی دھوپ کو سایہ۔ اس ظلمت سے بڑھ کر کوئی ظلمت ہی نہیں۔

## وجہ تقابل وجود فضائے کعبہ اور اس کی مماثلت شعاع و آئینہ کے ساتھ

اور تقابل کی یہ صورت ہے کہ جیسے جمال آفتاب مبدأ شعاع آفتاب ہے، ایسے ہی جمال خداوندی مبدأ وجود مذکور ہے۔ اس کے مقابل کوئی مبدأ بھی چاہئے۔ (جمال آفتاب سے نور آفتاب مراد ہے جو آفتاب کی ذات سے پوستہ ہے)۔

## کعبہ کی سرزمین کے مبدأ عالم اجسام ہونے پر دلیل

سو خانہ کعبہ کو جو دیکھا تو مبدأ عالم اجسام پایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قصہ زمانہ گذشتہ کا واقعہ ہے۔ اور زمانہ گذشتہ کے واقعات کے دریافت کے لئے سوا اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ اخبار متواترہ اور راویان معتبر سے دریافت کیا جائے۔ سوا اس بات میں قرآن اور اس کے بعد روایات اہل اسلام سے بہتر کسی کتاب اور روایت کو نہ پایا۔ قرآن کی حفاظت کی کیفیت تو یہ پائی کہ ہزار ہا حافظ موجود اور انہیں کے ذریعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قرون سابقہ میں بھی یہی طور تھا۔ مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ کے حفاظ کی اس کثرت کا علم بھی روایات متواترہ و مشہورہ سے چلا آ رہا ہے۔ جس کے یقینی ہونے میں دم مارنے کی گنجائش نہیں۔ دنیا کی کوئی بھی کتاب اس حیثیت میں قرآن کے مقابلہ پر نہیں رکھی جاسکتی۔ عجیب بات یہ ہے کہ بیرون عرب میں عرب سے بھی زیادہ حفاظ موجود ہیں۔

ادھر اہتمام حفظ روایت (احادیث) کی یہ کیفیت کہ راویوں کے حسب و

نسب اور سکونت و سن و سال، حفظ و نسیان، امانت و دیانت، زہد و تقویٰ، قرن، طبقہ سب کچھ معلوم۔ اور تنقیح روایات میں اُن سب پر نظر۔ اُن کے قرآن میں یہ لکھا ہو ”اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا گیا یہ ہے جو مکہ میں ہے۔

اور اُن کی احادیث میں یہ مضمون کہ آفرینش اجسام موجودہ سے پہلے پانی تھا اُس میں اَوَّل اس جگہ جہاں خانہ کعبہ ہے بلکہ سا اٹھایا جھاگ سے آئے اور وہیں سے زمین کی بناء شروع ہوئی۔ غرض اس آیت اور اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ یہ ٹکڑا زمین کا اور یہ گھر سب کا مبداء ہے اس لئے اُس مبداء کائنات کو اس مبداء زمین و آسمان سے تقابل پیدا ہوا۔ ﴿مبداء کائنات سے وجود خداوندی مراد ہے، اور مبداء زمین و آسمان سے فضاء کعبہ۔ اور تقابل سے تقابل معنوی مراد ہے۔ کیونکہ وجود واجب تعالیٰ شانہ صفات ممکنات سے منزہ ہے اور تقابل حسی ممکنات کی صفت ہے۔﴾

پھر بوجہ عروض مذکور گنجائش حجاب نہیں۔ ﴿اس سے پہلے یہ فرما چکے ہیں اور جو چیزیں اُس (وجود) کے عروض و اتصال و وقوع کے سبب موجود ہو جاتی ہیں۔ یعنی یہ مخلوقات اور ممکنات، اُن سے جیسے پہلے وہ وجود علیحدہ تھا ایسے ہی پھر بھی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے مخلوقات معدوم ہوتی رہتی ہیں۔“ اس عروض مذکور کی بناء پر کوئی یہ احتمال پیش کر سکتا ہے کہ اسی طرح یہ بھی ممکنات سے ہے کہ فضاء کعبہ سے دیگر ممکنات کی طرح وہ عروض و اتصال باقی نہ رہے تو یہ سب بنا بنایا کا رخانہ انعکاس معدوم ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ انعکاس میں روک حجاب سے واقع ہوتی ہے اور جب حجاب نہیں تو انعکاس میں روک کا احتمال ہی نہیں۔﴾

ورنہ جیسے در صورت حجاب زمین میں آفتاب کی روشنی نہیں رہتی۔ ایسے ہی در صورت حجاب موجودات یعنی مخلوقات میں وجود کے بقاء کی کوئی صورت نہیں، غرض حجاب نہیں، پھر تقابل موجود، قابلیت انعکاس موجود، سامانِ ظلمت موجود، پھر کیا معنی کہ انعکاس نہ ہو۔ اس لئے بالیقین یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضاء کعبہ میں تجلی ربانی ہے۔ ﴿تجلیات ربانی کے فضاء کعبہ میں انعکاس پر اب جہت کا مسئلہ آکڑا ہوا۔ کوئی

یہ احتمال پیش کر سکتا ہے کہ تجلی ربانی کو آپ نے جہت میں مقید کر دیا۔ جس سے باری تعالیٰ و تقدس منزہ اور بالاتر ہے اس کا جواب دیتے ہیں۔ ﴿

فضاء کعبہ میں تجلی ربانی ہونے کے باوجود  
وہ مقید فی الفضاء اور مقید فی الجہت نہیں

اور وہ مقید فی الفضاء اور مقید فی الجہت نہیں۔ ورنہ وہ مقید فی الفضاء ہو تو عکس آفتاب کو آئینہ میں مقید کہنا پڑے گا۔ حالانکہ مقدار اور ضخامت آئینہ سے ظاہر ہے کہ اُس میں احاطہ آفتاب اور عکس آفتاب کی وسعت نہیں۔ وہ فقط ایک نمائش گاہ ہے۔ مگر آئینہ اگر نمائش گاہ ہے اور عکس یا اصل کو محیط نہیں تو فضائے مذکور کو بھی نمائش گاہ ہی سمجھو، محیط نہ سمجھو، جو شبہ زوال تنزیہ پیش آئے۔ ﴿ مقید فی الجہت نہ ہونے کا جواب بھی اسی مثال سے نکل آیا۔ آئینہ میں جو عکس ہوتا ہے اُس کو آئینے کے آگے پیچھے بائیں بائیں، اوپر نیچے کسی بھی جہت میں نہیں کہا جاسکتا۔ ﴿

### خلاصہ کلام

بالجملہ مسجد وہ تجلی ہے اور فضائے مذکور اُس کے لئے نمائش گاہ۔ اور دیواریں اُس نمائش گاہ کی حدود۔ یہ نہیں کہ مسجد ہوں۔ ہاں مسجد الیہ یعنی قبلہ ہیں۔ اور جب دیواریں مسجد معبود نہیں تو پھر شبہ دیوار پرستی اور مساوات بت پرستی خیال عام ہے۔ ﴿ آگے بطور پیش بندی ایک امکانی اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ بت پرست بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ کی طرح بت بھی صرف مسجد الیہ ہیں اصل مسجد ہمارا بھی خدا ہی ہوتا ہے۔ جس طرح فضائے کعبہ تجلی ربانی کی نمائش گاہ ہے، ہمارے بتوں کی فضاء بھی ایسی ہی نمائش گاہ ہے۔ ﴿

بت پرستوں کے حق میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُن کا بھی مسجد حقیقی خدا ہی ہے، بت صرف مسجد الیہ اور قبلہ ہیں

تلیٰ ہذا القیاس یہ کہنا بھی غلط کہ بت بھی مسجد الیہ ہیں، معبود اور مسجد نہیں کیونکہ اذل تو بت پرستی کا لفظ اور بت پرستوں کی نیت اُس کے غلط ہونے پر شاہد۔

دوسرے ان میں اس کی لیاقت ہی نہیں کہ وہ تجلی گاہِ خداوندی بنیں۔ کیونکہ ان میں وہ مناسبت ہی نہیں جو سامانِ نمائش ہے۔ چنانچہ فقدانِ وجوہ مناسبت سے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے ظاہر ہے۔ اس لئے یوں بھی نہیں کہہ سکتے کہ بت پرستی بلاشبہ کفر والحاد اور شرک بے بنیاد، پر اصل میں بتِ مسجود الیہ تھے جاہلوں نے مسجود اور معبود بنالیا۔ اگر کوئی بتوں کو مسجود الیہ سمجھ کر پرستش معلوم (ڈنڈوت وغیرہ) بجالائے تو پھر کیا قباحت ہے۔

القصہ مسجود الیہ کو یہ ضرور ہے کہ وہ تجلی گاہِ مسجود ہو، ورنہ مسجود الیہ کا مسجود الیہ ہونا غلط ہوگا۔ مگر جب یہ ٹھہری (یعنی یہ بات مسلم ہوئی) کہ ہر مسجود الیہ کو ایک مسجود چاہئے جو اس میں جلوہ افروز ہو، اور یوں میں وہ مسجود جلوہ افروز نہیں ہو سکتا تو پھر یہ ”عذر بدتر از گناہ“ پیش نہیں کیا جاسکتا کہ جاہلوں نے یوں کو مسجود بنایا ہے۔ ورنہ حقیقت میں بتِ مسجود الیہ جو اصل مطلبِ نظر پنڈت دیانند بانی آریہ سماج کا یہ اعتراض ہے کہ ”مسلمان ہندوؤں کو بت پرست کہتے ہیں اور آپ خود ایک مکان کو سجدہ کرتے ہیں۔ جس میں بہت سے پتھر ہیں جو جوابِ مسلمان دیتے ہیں وہی عینہ بت پرست کہہ سکتے ہیں“ مذکورہ بالا جواب میں اسی پہلو کی توضیح فرمائی گئی ہے کہ کعبہ کو مسجود الیہ قرار دیئے جانے کی وجوہ ہم نے تحریر کی ہے اس کو بت پرستی کی توجیہ کے طور پر کام میں نہیں لایا جاسکتا جیسا کہ پنڈت جی نے دعویٰ کیا ہے۔ چونکہ فضاءِ کعبہ کو تجلی گاہِ ربانی قرار دینے کے بعد یہ امکان سامنے آیا کہ آریہ معترض کہیں گے کہ وہی بات بت پرست بھی کہہ سکتے ہیں (جس کو سابقہ نوٹ میں لکھا جا چکا ہے) اسی کا مسدود کرنا مقصود ہے۔ یہاں کلام کا اصل رخ بت پرستی کا ابطال نہیں ہے، گو ابطال بھی ہو گیا۔ واضح رہے کہ بانی آریہ سماج مذکور بت پرستی کے خلاف تھا، لیکن مادے کو قدیم ماننا تھا۔ اور مادے کو قدیم ماننا اس کو خدا ماننے کے مترادف ہے۔ اس پر براہین قاسمہ میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شرک کے ایک گڑھے سے نکل کر دوسرے میں جا گرے۔ تھے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

فقط



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## تقریر مفصل

اس تقریر کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے مستقل رسالہ کی حیثیت میں تحریر فرمایا ہے۔ اس لئے اس کی ابتداء میں خطبہ بھی تحریر فرمایا اور یہی وجہ ہے کہ اس میں بعض ایسے مضامین بھی ہیں جو پہلے درج ہو چکے ہیں جن کا محل استدلال میں حوالہ بھی کافی ہو سکتا تھا۔ مگر مستقل حیثیت کا تقاضا یہی تھا کہ حوالہ پر اکتفاء نہ کیا جائے۔ ﴿

الحمد لله رب العلمين O والصلوة والسلام على رسولہ خاتم النبیین O والہ وصحبہ و اہل بیئہ و ذریتہ و ازواجہ اجمعین O

تمہید... دل پر جو کیفیت عارض ہوتی ہے

جسم سے اُسی کے مناسب حرکات صادر ہوتی ہیں

اَوّل ایک بات عرض کرتا ہوں اُس کے بعد اصل مطلب عرض کروں گا۔ دل میں اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے۔ دل میں شجاعت ہوتی ہے تو میدانِ کارزار میں ثابت قدمی ظاہر ہوتی ہے۔

غصہ ہوتا ہے تو اور حرکات ظاہر ہوتی ہیں، اور لُطف و مہر ہوتی ہے تو اور ہی کچھ نمایاں ہوتا ہے غرض جو کیفیت دل و جان پر طاری ہوتی ہے اُس کے مناسب ہی جسم

سے حرکات صادر ہوتی ہیں۔ پھر کیونکر کہہ دیجئے کہ کیفیتِ عبادت دل پر عارض ہو اور جسم سے اُس کے مناسب کوئی حرکت صادر نہ ہو۔

**عبادتِ جسمانی میں معبود سے تقابل ضروری ہے**

مگر حقیقتِ عبادت یہ ہے کہ اپنے معبود کے سامنے آداب و نیاز و عجز کا اظہار کرے، اس لئے یہ ضرور ہے کہ عابد و معبود میں آمنا سا منا ہو۔ سو عبادتِ رُوحانی کے لئے وہ ذات بے چوں و بے چگوں (یعنی جو صورت و کیفیات سے منزہ ہے) کافی ہے۔ وہ اگر قیدِ مکان سے منزہ ہے تو رُوح بھی مکانی نہیں۔ رُوح کا تعلق جسم کے ساتھ حلول نہیں ہے۔ جیسے شکر و دودھ میں مخلول ہوتی ہے۔ جس سے جسم کو رُوح کا مکان تصور کر لیا جائے، بلکہ اس کو تعلق نفسِ انسانی کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ خوشبو کا تعلق پھول کے ساتھ، اگر خوشبو پھول میں حلول کئے ہوتی۔ یعنی اس میں محصور ہوتی تو اس سے ہوا کبھی مُعطر نہ ہو سکتی۔ ہاں بواسطہ نفسِ رُوح کے آثار و احکام جسم پر جاری ہوتے ہیں۔ جس طرح خوشبو کا اصل تعلق پھول کے جوہر سے ہوتا ہے (جس کو اس کے جسم سے جدا کر کے عطر کہا جاتا ہے) یہ جوہر پھول کے نفس کا مرتبہ رکھتا ہے جو کہ مکانی ہے۔ پھر اُس کے واسطہ سے اُس خوشبو کے آثار پھول کے جسم تک پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفسِ مکانی چیز ہے۔ جس کا تکوُن ارواحِ ثلاثہ (نفسانی، حیوانی، طبعی) سے ہوتا ہے جو اُس کے لئے مادہ ہوتی ہیں۔ رُوح کا تعلق اس سے ہوتا ہے۔ نفس میں قوتیں رُوح کے فیض سے آتی ہیں اور اس کے مدركات جزئیہ میں حواس ظاہری و باطنی کا واسطہ ہوتا ہے اور قوت و ادراک کلیات وغیرہ سے بواسطہ فیضانِ رُوح متصف ہوتا ہے۔ جن کی جانب اشارہ فرماتے ہیں۔ ﴿

**علم، ارادہ و محبت وغیرہ رُوح کی صفاتِ ذاتیہ ہیں**

چنانچہ اُس کی صفاتِ ذاتیہ مثل علم و ارادہ و محبت وغیرہ کا قید مکان سے منزہ ہونا اس پر شاہد ہے۔ ورنہ یہ صفتیں بھی مکانی ہوتیں۔

مگر چونکہ جسم مقید فی الجہت ہے تو اُس کے (معبود سے) آمنے سامنے ہونے کے لئے یہ ضرور ہے کہ طرفِ ثانی (معبود) بھی جہت سے تعلق رکھتا ہو۔



مگر جب عبادت جسمانی (مثل حرکات غضب و لطف و سخاوت و شجاعت) کیفیت باطنی پر محیط ہوئی تو لازم یوں ہے کہ جیسے اور حرکات جسمانی مذکورہ اسی سے متعلق ہوتی ہیں جن سے کیفیات باطنہ کا تعلق ہوتا ہے۔ ایسے ہی عبادت جسمانی بھی اسی ذات پاک سے متعلق ہوگی جس سے کیفیت باطنی کو تعلق ہے۔ مگر اس کا قید مگھن میں آنا محال ہے۔ اور ادھر عبادت جسمانی بے تقابل جہت متصور نہ تھی، اس لئے یہ ضرور ہوا کہ (جیسے آفتاب باوجود یکہ اصلاً اپنی جگہ سے حرکت نہیں کرتا، پر آئینہ میں جلوۂ افروز ہوتا ہے، اور اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ آفتاب آئینہ سے باہر ہے اور پھر آئینہ میں ہے، ایسے ہی) وہ ذات پاک، معبود عالم جہت سے باہر ہے اور پھر جہت میں رونق افروز ہو۔ تاکہ اُس کی تزیین میں فرق نہ آئے اور عبادت جسمانی ٹھکانے سے لگ جائے۔

جس طرح آئینہ نمائش گاہِ آفتاب ہے

کیا اسی طرح کوئی جلوہ گاہ، جلوۂ خداوندی کی ممکن ہے؟

ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ جیسے جلوۂ آفتاب آئینہ میں ممکن ہے اس طرح جلوۂ خداوندی بھی کہیں ممکن ہے یا نہیں۔ ممکن ہے بشرطیکہ جلوۂ خداوندی کا تقابل یعنی آمنا سامنا ایسی شے سے ہو جس میں اس سے تقابل کی شرائط ضروریہ پائی جائیں جس طرح آئینہ میں جلوۂ آفتاب کے ظہور کی خاص شرطیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ عکس آفتاب کے لئے دو باتیں (یعنی دو شرطیں) ضروری ہیں۔

ظہور عکس کے لئے پہلی شرط

ایک تو یہ کہ جس میں انعکاس ہو وہ بھی مثل آفتاب از قسم اجسام ہو۔ ورنہ احاطہ اور ظرفیت جو اُس کی جلوہ افروزی کو لازم ہے کہاں سے آئے گی۔ چنانچہ یہ کہنا کہ آئینہ میں عکس آفتاب ہے خود اس پر شاہد ہے کہ ظرفیت ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ آواز اور خوشبو، بدبو وغیرہ کیفیات میں جو از قسم اجسام نہیں انعکاس آفتاب ممکن نہیں۔

## ظہور عکس کے لئے دوسری شرط

دوسری یہ کہ جسم بھی ہو تو ایسا ہو کہ اس میں ظلمت ذاتی نہ ہو۔ یعنی صاف شفاف ہو۔ تاکہ اُس کی ظلمت مانع نفوذ نور نگاہ نہ ہو۔ ورنہ نور آفتاب اور وہ ظلمت باوجود تضاد ایک محل میں مجتمع ہو جائیں گے (یعنی مجتمع ہونا لازم آئے گا اور ایسا نہیں ہو سکتا)۔

مگر جیسے اس شرط اخیر کی ضرورت بغرض رفع تضاد ہے۔ اگر غور کیجئے تو شرط اول کی ضرورت بھی اسی غرض سے ہے۔ کیونکہ جسمیت اور کیفیات مذکورہ میں بھی یہی تضاد ہے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے قابل ابعاد (یعنی قابل طول و عرض و عمق) بھی ہو اور از قسم کیفیات بھی ہو۔ کیونکہ کیفیات قابل ابعاد نہیں۔ اور اجسام قابل ابعاد ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر یہ کیفیات مذکورہ (یعنی آواز، خوشبو، بدبو وغیرہ) محل تجلی آفتاب ہوں تو بوجہ احاطہ مشار الیہا (یعنی احاطہ ظرفیت، جس کی ضرورت بیان کی جا چکی ہے) وہی قابلیت ابعاد لازم آئے گی۔ (جو بالبدلتہ باطل ہے)۔

الحاصل تجلی اور عکس کے لئے یہ ضرورت ہے کہ متجلی اور قابل تجلی میں تضاد نہ ہو۔ چاہے اس امکان پر بادی النظر میں جو شبہات پیدا ہوتے ہیں اُن کے ازالہ پر متوجہ ہوتے ہیں کہ (۱) آفتاب تو ایک جسم محدود ہے آئینہ اُس کی تجلی گاہ بن جاتا ہے۔ لیکن ایک مقید یعنی محدود جسم اُس وجود مطلق لا محدود کی تجلی گاہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مطلق و مقید میں تضاد معلوم ہوتا ہے، کہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی۔ یعنی ایک محدود اور دوسرا لا محدود ایک مخلوق اور ایک غیر مخلوق۔

(۲) پھر بصیرت کی رسائی اس وجود لا محدود کے مصدر تک کس مناسبت سے ہوگی۔

(۳) پھر آئینہ میں جو جلوہ نور ہوتا ہے وہ ذات شمس کو محیط ہوتا ہے۔ اس لئے بصارت اُسی تک پہنچتی ہے تو وجود کی جو جلوہ گاہ ہوگی اگر بصیرت مثل آئینہ کے ظلمت سے ٹکرا کر ذی عکس تک پہنچتی بھی تو مصدر وجود تک تو اُس کی رسائی پھر بھی نہ ہو سکے گی۔ اس کا بھی وہی حال ہوگا جو نور شمس کے محیط ہونے کی وجہ سے بصارت کا ہوتا ہے کیونکہ تابش وجود اُس کو چھپائے ہوئے ہوگی۔

(۴) پھر اگر کوئی ایسی شے ثابت بھی ہو جائے جو تجلی گاہ وجود بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تو

نظر کی صلاحیت معلوم۔ ہمارا مشاہدہ ہے کہ آئینہ میں جو نظر آتا ہے وہ اصل کا الٹا ہوتا ہے۔ اسی لئے اُس کو عکس کہتے ہیں۔ اور اگر آئینہ مثل گو لے کے یعنی ٹروی اشکل ہو، یا مُخَدَّب، مقعر وغیرہ ہو تو نظر جو شے دیکھتی ہے وہ اصل کے بالکل ہی برخلاف ہوتی ہے۔ بصیرت کو بعصر پر قیاس کر لیا جائے تو یوں کہئے کہ انعکاس معلوم کے نتیجہ میں علم بھی معکوس ہو جائے گا۔ ﴿

### پہلے اشکال یعنی محدود و لامحدود کے تضاد کا جواب

مگر ظاہر ہے کہ مطلق اور مقید میں تضاد نہیں ہوتا بلکہ مقید میں مطلق جلوہ افروز ہوتا ہے۔ ورنہ افرادِ انسان، ”انسان“ نہ کہلائیں۔ کیونکہ افرادِ انسانی مقید ہیں، اور خود ”انسان“ مطلق۔ اس میں اور قیدیں یعنی خصوصیتیں (شکل، رنگ، استواءِ قامت وغیرہ) لگ جاتی ہیں تو میں، تم، زید و عمرو بن جاتے ہیں۔ علی ہذا القیاس اور مقیدات اور مطلقوں کو خیال فرمالیجئے۔ مگر یہ ہے تو پھر وجود مخلوقات کو جو بالبداہت وجوداتِ خاصہ ہیں، وجودِ مطلق کے ساتھ بھی تضاد نہ ہوگا، بلکہ جیسے ہر مقید میں مطلق جلوہ افروز ہوتا ہے، ایسے ہی وجوداتِ مقیدہ اور وجوداتِ خاصہ میں وجودِ مطلق کی جلوہ افروزی ہوگی۔ بلکہ وجودِ مطلق کا وجوداتِ مقیدہ میں رونق افروز ہونا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے، ورنہ مطلق اور مقیدات کا وجود بھی نہ ہوگا، جو ایک دوسرے میں جلوہ افروز ہو۔

﴿ مطلق کو مطلق اسی لئے کہا گیا کہ اطلاق کی حقیقت مقید سے متروع ہوئی اگر مقید نہ ہوتا تو یہ انتزاع بھی نہ ہو سکتا۔ پھر مطلق ایک مجہول مطلق شے ہوتی۔ دوسرا اشکال بھی اس تقریر میں کچھ اور وضاحت کرنے سے حل ہو جائے گا۔ اس لئے فرماتے ہیں۔ ﴿

### جواب اشکال دوم یعنی بصیرت کی رسائی کس مناسبت سے ہوگی؟

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجودِ مطلق ایک صفت ہے، مگر خصوصیات اور قیود کے حق میں بمنزلہ ”حرارت“ آبِ گرم، اور ”روشنی“ زمین ایک وصفِ عارضی اور خارجی ہے۔ ﴿ یعنی خصوصیات و قیود کی ماہیات کو اُس سے عینیت کا علاقہ نہیں۔ اگر عینیت کا علاقہ ہوتا

تو مثلاً پانی ہمیشہ گرم ہی رہتا کبھی ٹھنڈا نہ ہوتا، اور زمین ہمیشہ روشن رہتی کبھی تاریک نہ ہوتی۔ ﴿  
 مثل زوجیتِ اثنین اور فردیتِ ثلاثہ صفتِ ذاتی نہیں (یعنی یہ ناممکن ہے کہ دو سے  
 زوجیت اور تین سے فردیت جدا ہو جائے) ورنہ وجود اور خصوصیاتِ مشار الیہا میں دائمی  
 ارتباط رہتا، اور سب کے سب ازلی ابدی ہوتے، انفصال ممکن ہی نہ ہوتا، جو عدم  
 سابق یا عدم لاحق کی نوبت آتی۔ ﴿ وجود میں آنے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے وہ عدم سابق  
 ہے۔ وجود میں آنے کے بعد جو عدم ہوتا ہے اس کو عدم لاحق کہتے ہیں۔ الغرض اگر وجود مہیات کی  
 صفتِ ذاتی ہوتا تو مہیات ازلی ابدی ہوتیں۔ ﴿

اس لئے یہ ضرور ہوا کہ جیسا ”حرارت“ آب گرم اور ”روشنی“ زمین آتش و  
 آفتاب کے فیض ہوتے ہیں، جن کے حق میں حرارت اور روشنی صفتِ ذاتی اور صفتِ خانہ  
 زاد ہیں، ایسے ہی وجوداتِ خاصہ کسی ایسے موجود کا فیض ہوں، جو بذاتِ خود موجود ہو۔  
 یعنی وجود اُن کے حق میں صفتِ خانہ زاد اور صفتِ ذاتی اور مثل زوجیتِ اثنین و فردیتِ  
 ثلاثہ اُن کے حق میں لازم ذات ہو۔ ہم اُسی کو ”خدا“ کہتے ہیں۔ ﴿ الغرض وجوداتِ خاصہ کا  
 وجود مطلق کے ساتھ ایک خاص ارتباط ہے جو بصیرت کی رسائی کا قوی موجب ہے ﴿

جواب اشکال سوم یعنی احاطہ نور وجود، ذات

کے لئے حجاب بن جائے گا

مگر غور سے دیکھا تو صفاتِ ذاتیہ کو مثلِ مرایا و مناظر یعنی آئینہ جاتِ مظہر و  
 نمائش گاہ موصوفِ پایا۔ ﴿ یعنی جس طرح آئینہ نمائش گاہ نور ہوتا ہے۔ اسی طرح صفاتِ  
 ذاتیہ اپنے موصوف کی نمائش گاہ ہوتی ہیں، غلامہ جواب تو اسی اشارہ سے معلوم ہو گیا۔ یعنی  
 بصیرتِ اولاً جس چیز کو دیکھے گی وہ صفاتِ ذاتیہ میں سے ہوگی اور صفاتِ ذاتیہ خود نمائش گاہِ  
 ذات ہوتی ہیں تو وہ ذات تک رسائی حاصل کر لے گی۔ آگے اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ  
 صفاتِ ذاتیہ اپنے موصوف یعنی ذات کی نمائش گاہ کیسے ہوتی ہیں۔ ﴿

یہی وجہ ہے کہ صفاتِ ذاتیہ کی اطلاع، ذریعہٴ اطلاع موصوفات ہو جاتی ہے۔ اگر صفاتِ ذاتیہ مظہر اور نمائش گاہ موصوفات نہ ہوتیں تو یہ اطلاع کہاں سے آتی۔ نمائش گاہ اور مظہر میں سوا اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ اس کی طرف توجہ کیجئے تو ایک دوسری چیز معلوم ہو جائے۔ سو یہ بات پوری پوری صفاتِ ذاتیہ میں موجود ہے۔

### در حقیقت موصوف محیط ہوتا ہے صفاتِ ذاتیہ کو

اور یہی وجہ ہے کہ وقتِ نمائش، صفاتِ ذاتیہ مثل مظاہر اپنی موصوفات کو محیط معلوم ہوتی ہیں۔ ورنہ جیسے آئینہ اصل میں اشیاء ظاہرہ کی نسبت محیط نہیں ہوتا، ..... چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی صفاتِ ذاتیہ اپنے موصوفات کو اصل میں محیط نہیں ہوتیں۔ بلکہ قصہ برعکس ہوتا ہے (یعنی موصوفات اپنی صفاتِ ذاتیہ کو محیط ہوتے ہیں) کیونکہ صفاتِ مذکورہ اُسی سے صادر ہوتی ہیں۔ اگر موصوفات صفاتِ مذکورہ کو (یعنی صفاتِ ذاتیہ کو) محیط نہ تھیں تو صفات کا "صادر" ہونا اور موصوفات کا مصدر ہونا کس طرح ممکن ہے۔ اور جب قبل صدور احاطہ بطورِ مذکور تھا (یعنی صفات کے صادر ہونے سے پہلے ذات اپنی صفات کو محیط تھی) تو بعد صدور اُس کا مطلب ہو جانا ممکن نہیں۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ چھوٹی چیز اپنے سے بڑی چیز کو محیط ہو جائے، بلکہ محیط (یعنی ذات موصوف) محیط رہے اور (محیط ہونے کے باوجود) پھر محیط ہو جائے اور محیط (یعنی صفت جو ذات موصوف کے احاطہ میں تھی) محیط رہے اور (احاطہ میں ہونے کے باوجود) پھر محیط بن جائے۔ کیونکہ صدورِ صفات کے یہ معنی نہیں کہ صفات اُن سے (یعنی اپنے موصوفات سے) الگ ہو گئیں اور اب کچھ علاقہ نہ رہا۔ (اور الگ ہو کر بُرقعہ کی طرح موصوف کو لپٹ گئیں) ورنہ یوں کہو پہلے بھی اس سے علاقہ نہ تھا بلکہ (ایسی صورت ہو جائے گی کہ) جیسے ظروف میں کوئی شے رکھی ہوئی ہوتی ہے، ایسے ہی صفات بھی موصوف میں رکھی ہوئی تھیں۔ مگر یہ ہے تو پھر موصوفات کو بہ نسبتِ صفات ذاتیہ علت کہنا غلط ہوگا اور یہ کہنا پڑے گا کہ جیسے معروضات یعنی موصوفات بالعرض

میں موصوف بالذات کا فیض تھا، موصوف بالذات میں بھی کسی اور کا فیض ہے۔ بلکہ اُس کا موصوف بالذات ہونا ہی غلط ہے، کیونکہ ہم اپنی اصطلاح کے موافق موصوف بالذات اُس کو کہتے ہیں جس کی صفات اُس کی خانہ زاد ہوں کسی اور کا فیض نہ ہو۔ اور موصوف بالعرض اس کو کہتے ہیں جس میں اوروں کا فیض ہو۔

بالجملہ بوجہ مذکور چار و ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ احاطہ موصوفات بہ نسبت صفات بہ دستور ہے۔ پر دقت علم و ادراک کیفیت احاطہ مقلب معلوم ہوتی ہے۔

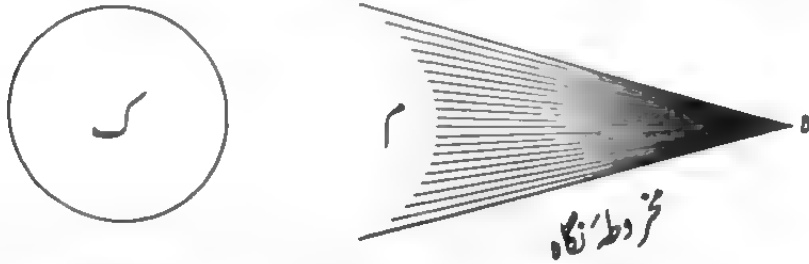
**صفات باوجود محاط ہونے کے موصوف کو محیط کیوں نظر آتی ہیں؟**

اور وجہ انقلاب یہ ہوتی ہے کہ قوت ادراکیہ اور قوت علمیہ میں وقت ادراک معلومات کا انعکاس ہوتا ہے۔ چنانچہ کیفیت دیدار سے واضح ہے کہ جب مخروط شعاع نگاہ کسی چیز کو محیط ہوتا ہے تو اگر وہ گڑہ ہوتا ہے تو اس کی وہ شکل گروی الٹی ہو کر اُس مخروط میں منقش ہو جاتی ہے۔ یعنی اس گڑہ کے ابھار کے بدلے مخروط مذکور میں گہراؤ ہو جاتا ہے۔ بالجملہ جو بات جس حالتہ کے ادراک کے قابل ہوتی ہے اُس بات کا انعکاس ضروری ہے۔ سو ابھارا اور گہراؤ کا ادراک آنکھوں سے متعلق ہے۔

حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی کا تعلق علم طبعیات سے اس کی تفصیل حسب ضرورت مقام انتصار الاسلام میں زیر قلم آچکی ہے جس کو تفصیل کی حاجت ہو اس میں مطالعہ کر لے۔ یہاں اتنا سمجھ لیا جائے کہ حالتہ بصر صرف حاضری کو دیکھ سکتا ہے غائب کو نہیں۔ جس چیز کا احاطہ ہماری مخروط نگاہ کرتی ہے۔ (مخروطی شکل وہ ہے جو ایک نقطہ سے شروع ہوتی ہے اور اس کے اضلاع شکل مثلث کی طرح پھیلتے چلے جاتے ہیں) اُس کی شکل ایک باطنی حالتہ میں جس کو جس مشترک کہتے ہیں جمع ہو جاتی ہے اور یہی اشکال ہمارے لئے اُس چیز کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہیں۔ یہ حالتہ غائب کا ادراک کرنے والا ہے۔ جب ایک مرتبہ دیکھی ہوئی چیز دوبارہ ہمارے سامنے آتی ہے تو قوت خیال جو جس مشترک کے خزانے کی خزانچی ہے فوراً اس شکل کو اس خزانے سے برآمد کر کے نفس کے حضور میں پیش کر دیتی ہے جو اپنی قوت مدد کے اُس شکل سے اس موجودہ شکل کا مقابلہ کر کے سمجھ لیتا ہے کہ یہ وہی ہے جس کا پہلے مشاہدہ کیا تھا۔ ان چیزوں کو جو

حواس ظاہری کے ذریعہ اس خزانے میں پہنچتی ہیں جس میں اشکال بھی ہیں اور آوازیں بھی مختلف اشیاء کی ریاحی کیفیات یعنی خوشبو اور بدبو بھی ہیں اور احساسات بھی، سب ہی چیزیں داخل ہیں معلومات بھی کہتے ہیں۔ یعنی جب یہ اشیاء عقل کے احاطہ میں داخل ہوں گی تو ان کو معلومات کہتے ہیں۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے براہین قاسمہ میں علم کی تعریف ان الفاظ سے کر کے کہ علم ”حصول صورۃ الشیء فی العقل“ کو کہتے ہیں۔ اسی طرف ایما فرمایا ہے۔

اب یہ سمجھئے کہ کسی شے کی شکل کے معلوم بننے یعنی احاطہ جس مشترک میں آنے تک دو انعکاس ہوتے ہیں۔ پہلا انعکاس مخروط شعاع نگاہ میں۔ دوسرا اس انعکاس کا انعکاس قوت علیہ میں۔ یہ دوسرا انعکاس خارج میں جو شکل اصلی ہے بالکل اس کی مطابقت میں آ جاتا ہے۔ اور اس انعکاس کی وجہ یا کیفیت یہ ہے کہ جب مخروط نگاہ کسی چیز پر پڑتی ہے تو اس سے ٹکرا کر لوٹتی ہے جیسے گیند گدہ کھا کر لوٹتی ہے اس نگاہ کے اُلٹے آنے ہی کا نام انعکاس ہے یعنی گئی تھی سیدھی اور لوٹی اُلٹی تو خواہ مخواہ شے مبصر اُلٹی ہو جائے گی۔ لیکن اس لوٹی ہوئی نگاہ کو پھر واپس کر دو پھر سیدھی ہو جائے گی۔ اس لئے یہ انعکاس کا انعکاس ہو جائے گا۔ تو وہ شے مبصر بجائے اُلٹی ہونے کے نگاہ بصیرت اور خزانہ علمی میں سیدھی نظر آئے گی جیسے نفی کی نفی اثبات ہو جاتا ہے۔ (۱۲ مولانا محمد طیب صاحب قلم) مثلاً شکل ”ک“ ایک کرہ کی شکل ہے۔ جب یہ مخروط نگاہ میں آئے گی تو اس کی شکل ”م“ کے مطابق ہوگی۔



پھر جب اس شکل (م) کا انعکاس حس مشترک میں ہوگا تو گروہ (ک) کا اصل پہلو جو خارج کے مطابق ہوگا اس میں ہویدا ہو جائے گا۔ اس سے قوت علیہ جو ادراک کرے گی وہ اصل کے مطابق کرے گی۔

احاطہ کے انعکاس میں محیط محاط اور محاط محیط بن جائے گا مگر یہ ہے تو احاطہ میں بھی وقت ادراک یہی بات ہونی چاہئے۔ مگر انعکاس احاطہ یہی ہے کہ محیط محاط اور محاط محیط ہو جائے۔ سو جیسے ابھری ہوئی چیز میں گہراؤ نہیں

ہوتا۔ مگر وقتِ انعکاس ابھار کی جگہ گہراؤ آ جاتا ہے (جیسا کہ شکل ”ک و م“ سے عیاں ہے) ایسے ہی محیط (یعنی جو واقعی محیط ہے درحقیقت) محاط نہیں ہوتا۔ پر وقتِ انعکاس جو علم کو لازم ہے قصہ منعکس ہو جائے گا۔ یعنی جو واقعہ محیط تھا لیکن مخروطِ بصر کے انعکاس کی وجہ سے محاط نظر آ رہا تھا، جب اُس کا انعکاس پھر علم میں ہوگا جو ایک لازمی امر ہے تو قصہ منعکس ہو جائے گا۔ اور اس (انعکاس ثانی کی) وجہ سے محیط محاط اور محاط محیط معلوم ہوگا۔ یعنی دوسرے انعکاس کی وجہ سے جو پہلے محیط نظر آ رہا تھا وہ یہاں پھر محاط معلوم ہوگا اور جو پہلے محاط محسوس ہوتا تھا وہ یہاں محیط ہو جائے گا۔ یعنی بصر میں منقلب ہو جائے گا حسب صورت واقعہ خارجیہ۔ کیونکہ ”معلوم“ اصل میں وہی صورت منقشہ ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ”علم“ حصول صورۃ الشیء فی العقل کو کہتے ہیں اور یہ صورۃ الشیء یعنی ”صورت منقشہ“ ”معلوم“ ہے۔ اور اس صورت منقشہ کا اس موقف میں آ جانا ”علم“ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وقتِ غیبتِ ذی صورت بھی علم باقی رہتا ہے۔ یہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حاسہ بصر کا تعلق مُہمّر کے مقابلہ سے ہے آئینہ کی طرح سے۔ جب وہ شے مُہمّر مقابلہ سے ہٹی اس کا فعل ختم ہوا۔ آگے جو کچھ کام ہے وہ حاسہ باطنی کا ہے کہ وہ بصر کے انعکاس کو جو پھر منعکس ہو کر اُس میں پہنچا ہے اور اب بالکل ہیئتِ اصلیہ کے مطابق ہے۔ محفوظ رکھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ذی صورت یعنی شے بصر کے مقابلہ بصر سے جدا ہوتے ہی اس کا علم بھی ختم ہو جایا کرتا۔ لیکن وہ ختم نہیں ہوتا، بلکہ باقی رہتا ہے تو اس سے اس انعکاس ثانی کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہاں یہ اشکال باقی رہ گیا کہ آئینہ میں تو کوئی دوسرا انعکاس نہیں ہوتا تو اس جلوہ گاہ کی نظیر جو زیر بحث ہے آئینہ کیسے بن جائے گا۔ آئینہ میں تو صفت ذاتی ہی کا احاطہ رہا، وہی محیط محسوس ہوگا۔ آگے اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے۔

## انعکاسِ سامانِ علم اور انعکاسِ معلوم کا فرق

### اور انعکاس کا ادراک نہ ہونے کی وجہ

باقی بعض اشیاء میں جو حقیقتِ انعکاس سمجھ میں نہیں آتی تو اُس کی یہ وجہ ہے کہ ہر چیز کا انعکاس (یعنی بصر کا انعکاس، علم اور قالبِ مقلوب کا انعکاس، آئینہ کا انعکاس)



جدا ہوتا ہے، ایک انعکاس کو دوسرے انعکاس پر قیاس کرتے ہیں جو یہ وقت پیش آتی ہے۔ ورنہ بعد وضوح حقیقت علم (جس کو ہم بہ خوبی واضح کر چکے ہیں) اس میں تاثر کی گنجائش نہیں کہ وقت ”علمِ اشیاء“ انعکاس ”معلوم“ ضروری ہے۔ یعنی اس شے کا انعکاس ضروری ہے جو ”معلوم“ بنے گی اور جو خارج میں موجود ہے۔ یعنی حاسہ بصر میں منقش ہے۔ چنانچہ کیفیت دیدار و ابصار کو غور کیجئے تو یہ بات عیاں معلوم ہوتی ہے کہ مثلِ آئینہ یہاں (مخروط نگاہ کے مقعر میں) بھی فوق و تحت متقلب ہو جاتے ہیں، اور یمین و یسار منعکس۔ آئینہ کے مفہوم میں یہاں وہ شیشہ بھی داخل ہے جس کی پشت پر قلعی نہ ہو مگر نگاہ کے انعکاس کے لئے شیشہ سے نفوذ کر جانے کے بعد آگے کوئی سامان انعکاس موجود ہو۔ ورنہ آئینہ میں فوق و تحت کا انقلاب نہیں ہوتا۔ صرف یمین و یسار کا انقلاب ہوتا ہے۔ البتہ مذکورہ بالا صورت میں چار جہتی انقلاب ہوتا ہے۔ آگے پرزیک میں جب زمین کے لیول کا خیب و فراز سر و زیر صاحبان کرتے ہیں تو ایک مزدور متعینہ فاصلہ پر جو تقریباً چالیس پچاس فٹ ہوتا ہے۔ ایک لمبا گزلے کر کھڑا ہوتا ہے جس پر انچ اور فٹ کے نشان ہوتے ہیں، جن کو ایک تپائی پر رکھے ہوئے اس آلے کے شیشوں میں سے دیکھ کر پڑھنا پڑتا ہے۔ وہاں یہ انعکاس چشمِ عینہ دکھائی دیتا ہے۔ میں نے جب پہلی مرتبہ اس کو دیکھا تو یہ دیکھ کر حیران ہو گیا کہ جو مزدور گزلے کر کھڑا تھا اس کا سر نیچے اور ٹانگیں اوپر ہیں اور گزلے بھی الٹا ہے، ہند سے بھی اُلٹے۔ معلوم ہوا کہ بغیر مشق اور محاذات پڑھنا دشوار ہوتا ہے۔ ایسے ہی کسی تصویر کے لیکھ کو دیکھا جائے جس میں رنگ بھی منعکس ہو جاتا ہے۔ سفیدی کی جگہ سیاہی اور سیاہی کی جگہ پر سفیدی ہوتی ہے۔ پھر اس کے عکس سے اصل تصویر بنتی ہے۔ اس انعکاس ثانی کو علم کے انعکاس کا مرتبہ سمجھئے۔

جیسے آئینہ میں کسی چیز کو فوق و تحت اور یمین و یسار دیکھ کر اصل کو اس کے برعکس سمجھتے ہیں، ایسے ہی علم میں بھی یہی قصہ ہے۔ مگر چونکہ انکشاف حقیقت و کیفیتِ اصل میں بسا اوقات کچھ دیر نہیں لگتی تو عکس کی کچھ خبر نہیں ہونے پاتی۔

## حاصل بحث

الحاصل صفات ذاتیہ اصل میں محاط (داخل احاطہ موصوف) ہوتے ہیں، پر

بظاہر محیط معلوم ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ قالب اور علم میں انعکاس مقلوب و معلوم ہوتا ہے (یعنی معلوم حاسہ بصر مقلوب ہو کر علم میں خصوصیات خارجیہ کے مطابق ہو جاتا ہے)۔ اور آئینہ وغیرہ مظاہر میں انعکاس علم۔ ﴿آئینہ یا صاف شفاف پانی یا آہن مجلی وغیرہ یہ سب مظاہر ہیں اور حاسہ بصر ظاہر و باطن سامان علم ہیں۔ ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔ دونوں کا حال جدا جدا ہے۔﴾ اس لئے یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی چیز نمائش گاہ صفات ذاتیہ بنے تو موصوف بھی کیفیت خارجیہ کے ساتھ اُس نمائش گاہ میں جلوہ افروز ہو۔ ﴿یہاں یہ بات محتاج وضاحت ہے کہ موصوف کی جلوہ افروزی کا علم ہم کو کس طرح ہوتا ہے۔ اس کی آگے تفصیل فرماتے ہیں۔﴾

مظاہر کی نمائش گاہ سے استفادہ کیونکر ہوتا ہے؟

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آئینہ وغیرہ مرایا و مناظر (یعنی مقامات ظہور مریات) میں بوجہ قلعی وغیرہ جو سامان ظلمت ہوتے ہیں۔ جب نگاہ کو آگے نفوذ کے لئے راہ نہیں ملتی، تو جیسے گیند ٹکر کھا کر اُچھلتی ہے، اور جدھر سے آتی ہے اُدھر ہی کو ہٹ آتی ہے۔ ایسے ہی نگاہ قلعی وغیرہ مواضع نفوذ پر ٹکر کھا کر پیچھے کو ہٹتی ہے اور جدھر سے آئی تھی اُدھر ہی کو جاتی ہے اور اُس وقت جو چیز اُس کے احاطہ میں آ جاتی ہے۔ وہ نظر آنے لگتی ہے۔ مگر چونکہ اُس وقت بھی وہی نگاہ سامان البصار ہے جو قبل توسط آئینہ تھی (یعنی آئینہ کے واسطے دیدار و مشاہدہ بننے سے پہلے تھی) آئینہ نقطہ (نگاہ کے) پلٹنے کا سامان ہے اور کچھ نہیں تو جس کیفیت پر اشیاء محسوسہ ہوتی ہیں اور قبل توسط آئینہ معلوم ہوتی ہیں۔ اُسی کیفیت پر اب بھی معلوم ہوں گی۔ کیونکہ یہاں انعکاس علم یعنی انعکاس قوت باصرہ ہوتا ہے جو سامان دیدار ہے۔ اور ہماری غرض علم سے وہی قوت ہے جو سامان علم ہو۔ اس وجہ سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ ”انعکاس علم“ ہے، ”انعکاس معلوم“ نہیں۔ ﴿مرایا اور مناظر کے انعکاس کی حقیقت کے بعد اب دوسرے مرتبہ یعنی قوت علیہ سے متعلق ہونے پر جو انعکاس ہوتا ہے اس کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔﴾

اور قوتِ علمیہ کے تعلق کے وقت اپنے معلوم کے ساتھ جو انعکاس ہوتا ہے تو مثل انقلابِ مقلوب فی القالب وہ انعکاسِ معلوم ہوتا ہے۔ ﴿مقلوب وہ شے ہے جو ڈھالی جاتی ہے، قالب اس سانچے کو کہتے ہیں جس میں کوئی شے ڈھالی جائے اور جو چیز ڈھالی جاتی ہے اس کو مال کہتے ہیں۔ سانچے میں اگر نشاناتِ حروف وغیرہ گہدے ہوئے ہوں گے تو مال کے نشانات اُبھرے ہوئے ہوں گے، اگر سانچے میں اُبھار ہوگا تو مال میں گہراؤ ہوگا۔﴾

چنانچہ کیفیتِ دیدار سے واضح ہے کہ مخروطِ شعاعِ نگاہ اگر گڑھ کو محیط ہوتا ہے تو اُس گڑھ کے اُبھار کی جگہ مخروطِ شعاعی میں گہراؤ ہوتا ہے (جیسا کہ اُس کا نقشہ بنا کر ہم واضح کر چکے ہیں) اور ظاہر ہے کہ معلوم حقیقی وہی شکل ہوتی ہے جو قوتِ علمیہ میں منقش ہوتی ہے۔ ﴿اور یہ سمجھئے کہ وہ منقش ہوتی ہے اُس سانچے یا قالب سے جو مخروطِ شعاعِ نگاہ میں بن کر ساحتِ قوتِ علمیہ میں پہنچا۔ قوتِ علمیہ کا فیضان اُس میں ڈھلنے والا مال سمجھئے۔ اب یہاں منعکس ہو کر جو شکل معلوم پیدا ہوگی وہ اصل کے بالکل مطابق ہوگی۔﴾ اس لئے یہ ضرور ہے کہ احاطہ کا علم ہو تو بایں وجہ کہ وقتِ علمِ انعکاس معلوم ہوتا ہے۔ یہ لازم ہے کہ محیطُ محاط معلوم ہو اور مُحاط محیط۔ ﴿یعنی اگر ہم کو کسی طور پر (مثلاً دلیلِ عقلی سے) پہلے احاطہ کا علم ہو جائے کہ دراصل فلاں محیط ہے اور فلاں مُحاط تو اس سے ہم یہ سمجھ لیں گے کہ اس کے بارے میں ایسا ضرور ہوگا کہ جو درحقیقت محیط ہے وہ انعکاس کے وقت مُحاط اور جو درحقیقت مُحاط ہے وہ انعکاس کے وقت ضرور محیط نظر آئے گا۔ اس لئے کہ وقتِ علمِ انعکاس معلوم ہونا لازم ہوتا ہے۔﴾ اور سوائے علم و قالب کسی اور نمائش گاہ میں انعکاس ہو تو بایں وجہ کہ اُس میں انعکاسِ علم ہوتا ہے انعکاسِ معلوم نہیں ہوتا۔ یہ ضرور ہے کہ محیط بدستورِ سابق محیط رہے اور مُحاط بدستورِ سابق مُحاط۔

### خلاصہ کلام

القصد اگر سوائے قالب و علم کسی نمائش میں انعکاس ہو تو یہ نہ ہوگا کہ احاطہ منعکس دوبارہ منعکس ہو کر اپنی جگہ پر آجائے اور (حقیقتِ واقعہ نمایاں ہو کر) صفات مُحاط اور موصوف محیط معلوم ہونے لگیں۔ بلکہ جیسے آفتاب اور نورِ آفتاب آئینہ میں

انعکاس کے بعد بھی اُس طرح مُحاط اور محیط نظر آتے ہیں ہیں، جیسے قبل انعکاس نظر آتے تھے، ایسے ہی یہاں بھی بدستور سابق صفات مُحیط اور موصوف مُحاط نظر آئے گا۔

اب یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ بات جو ہم نے واضح کی ہے آئینہ ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دیگر موجوداتِ خاصہ میں سے کسی کو اگر ”ایک خاص طور پر“ نمائش گاہ وجود بنایا جائے تو اس میں بھی محیط اور مُحاط کا اُسی طرح کا احساس ہوگا جس طرح آئینہ کا مذکور ہوا۔ اس ”خاص طور“ کی صراحت بھی آگے فرمائی جائے گی۔

### آئینہ کے علاوہ دوسری نمائش گاہ کا بیان

علاوہ بریں موجوداتِ خاصہ میں سے اگر کوئی چیز نمائش گاہ وجود ہوگی تو یہ معنی ہوں گے کہ (وہ موجود) ایک معرضِ نمائش گاہِ صفتِ عارضہ ہے۔ یعنی حضرت واجب الوجود کا پر تو کا وجود اس پر عارض ہوا جس سے یہ موجود ”موجود“ بنا، تو یہ اسی وجود کی نمائش گاہ ہے۔ کیونکہ سوائے ذاتِ پاک جنابِ باری کوئی شے ایسی نہیں جس کے حق میں وجودِ صفتِ ذاتی اور لازم ذات ہو۔ اور جب لازم ذات نہیں تو یہ معنی ہوئے کہ (یہ) وجودِ (خاص) معلول موصوف نہیں۔ یعنی اُس موصوف سے صادر نہیں ہوا، اس لئے خواہ مخواہ یہی کہنا پڑے گا کہ وجود عارضی ہے۔ مگر وجود کو کسی چیز پر عارض مانا تو وہ چیز باطن وجود میں ایسی طرح منعکس ہوگی کہ جس طرح باطن قالب میں صورتِ مقلوب (یعنی سانچے کے اندر ڈھالی گئی صورت) کیونکہ عارض معرض کو ایسی طرح محیط ہوتا ہے جیسے نورِ آفتاب زمین وغیرہ اشیاء کو تاحدِ عروض محیط ہوتا ہے۔ اور پھر اس نور کی شعاعوں کی ہیئتِ مجموعی کو جو شمس سے ان اشیاء مُحاط زمین وغیرہ تک کی ہے ایک جسم تصور کریں گے تو وہ سب اشیاء تاحدِ عروض اُس میں اس طرح سمائی ہوئی تصور ہوں گی جس طرح ایک قالب یا سانچے میں صورتِ مقلوبہ ہوتی ہے، بس اسی نوعیت کا تصور اس نور کے بجائے وجود کو رکھ کر کر لیجئے تو باطن وجود میں ظاہر کے مقابل ایک صورتِ منعکس محسوس ہوگی۔

بالجملہ معروضاتِ وجود (یعنی جن چیزوں کو وجود عارض ہوا وہ سب) باطن

وجود میں منعکس ہوں گی۔ (جو کہ اشکالِ ماہیات ہوں گی) پھر اُن عکوس میں سے اگر کوئی عکس نمائش گاہِ وجود بنے تو کیفیتِ احاطہ کا (آئینہ کی طرح) بحالتِ احساس باقی رہنا ضرور ہے۔ کیونکہ موجوداتِ اصلہ میں (جن کے انعکاس کو وجود میں مانا گیا ہے) اگر انعکاس ہوتا تو حالتِ محسوسہ منعکس ہو جاتی اور اس وجہ سے کیفیتِ احاطہ حالتِ اصلی پر آ جاتی (اور محیط، محیطِ نظر آتا اور محیط، محیطِ محسوس ہوتا) مگر جب خود عکوس کو جلوہ گاہ اور نمائش گاہ حالتِ محسوسہ فرض کیا تو یوں کہو حالتِ اصلی پر آ کر قصہ الٹ گیا (اور آئینہ کی طرح اب یہاں بھی وہی ہوگا کہ محیطِ محیطِ محسوس ہو اور محیطِ محیطِ نظر آئے)۔

الحاصل یہ شبہ نہ ہو کہ وجود اگر کسی نمائش گاہ میں نمایاں ہو تو لازم یوں تھا کہ وجود محیط اور مصدرِ وجود (جو وجود کا موصوفہ اصلی ہے) محیطِ نظر آئے، پھر انطباقِ مثالِ آفتاب و آئینہ کی کیا صورت ہوگی۔ اور قالبِ علم بھی ایک نمائش گاہ ہے مگر وہاں جو حقیقت واقعہ ہے وہ نظر آتی ہے یعنی موصوفہ محیط اور وصفِ محیط۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز کا انعکاس ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا سب کو آئینہ و آفتاب پر قیاس نہ کیا جائے۔ مثالِ آفتاب و آئینہ میں خاص بات یہ دکھانا تھی کہ نمائش گاہ کے محدود ہونے سے جلوہ گر کا محدود ہونا لازم نہیں آتا۔ ﴿

اگرچہ یہ عدمِ انطباق ہمارے مطلب کے حق میں قاصر نہیں، بلکہ اور بھی مفید ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ معبود اگر کیفیت (یعنی شان) اصلی پر جلوہ افروز ہو تو عبادتِ جسمانی ٹھکانے سر لگ جانے میں کوئی دشواری بھی نہ ہوگی۔

مگر چونکہ نمائش گاہِ وجود کو وجود کے ساتھ ایسی نسبت ہوگی جیسی آئینہ کو آفتاب کے ساتھ، تو جیسے آئینہ میں بھی آفتاب کا نور اسی طرح محیطِ معلوم ہوتا ہے جیسے یوں (یعنی بغیر توسیطِ آئینہ) معلوم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اُس نمائش گاہ میں بھی وجود مذکور جمالِ خداوندی کو اُسی طرح محیطِ معلوم ہوگا جس طرح یوں (یعنی اُس نمائش گاہ کے بغیر) معلوم ہوتا ہوگا۔ اس لئے اتنا لکھنا ضروری پڑتا کہ صحتِ قاعدہ میں کچھ شک نہ رہے۔ مگر جب یہ مرحلہ طے ہو چکا تو آگے سنئے۔

صفتِ عارضہ کیساتھ معروض کی زیادہ مناسبت و مشابہت کا نتیجہ  
اگر کوئی معروض صفتِ عارضہ کے ساتھ زیادہ مناسبت و مشابہت رکھتا ہے تو  
جیسے وہ صفتِ عارضہ اپنے موصوفِ حقیقی یعنی ملزوم ذاتی کے حق میں نمائش تھی (کہ اُس  
صفتِ حقیقیہ میں ذاتِ حقیقی کا جمال جلوہ فرما ہوتا تھا) یہ معروض اُس صفتِ عارضہ کی  
نمائش گاہ بن جاتا ہے۔ دیکھ لیجئے آئینہ، بایں وجہ کہ جسم ہے معروض نور ہوتا ہے۔  
نور ایک جسم ہے کیونکہ قابلِ ابعاد ہے

کیونکہ نورِ شمس و قمر وغیرہ قابلِ ابعاد ہے کہ اُس میں طول، عرض، عمق کا احساس  
ہوتا ہے اور جسم کی تعریف یہ ہے کہ وہ قابلِ ابعاد ملاش ہو۔ اس لئے اس کو جسم کہنا درست  
ہے۔ ﴿ ہے۔ اسی وجہ سے اس بُعد مجرد میں یعنی اس فضاء اور خلاء اور امتداد میں جو  
زمین و آسمان کے بیچ میں نظر آتا ہے اور جس میں تمام عالم کے اجسام سمائے ہوئے  
معلوم ہوتے ہیں نور سایا ہوا ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے وقتِ انعکاس، آئینہ میں نور  
اُسی امتداد اور بُعد اور خلا کے ساتھ نظر آتا ہے۔ ﴿ یہ نور کی جسمیت کی دوسری شہادت  
ہے۔ پہلی شہادت تو یہ تھی کہ بُعد مجرد میں دیگر اجسام کی طرح نور بھی سایا ہوا ہوتا ہے۔ دوسری یہ  
ہے کہ آئینہ میں جب اس کا انعکاس ہوتا ہے تو مطابق اصل ہوتا ہے یعنی ہم کو اپنی نگاہ سے جس  
قدر بُعد مثلاً قمر کا محسوس ہوتا ہے اتنا ہی بُعد قمر کا آئینہ کی سطح سے دکھائی دیتا ہے۔ ﴿ مگر چونکہ بہ  
نسبت اور اجسام کے آئینہ کو نور کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے تو آئینہ نمائش گاہِ نور  
مذکور ہو جاتا ہے۔ اور اس وجہ سے بہ قدر تقابل نور کی شکلیں اُس میں منعکس ہو جاتی  
ہیں۔ ﴿ آئینہ کو نور کے ساتھ خاص مناسبت کو واضح کرتے ہیں تاکہ اس کے نمائش گاہِ نور بننے  
اور بقدر تقابل انعکاس کی اصل وجہ سامنے آجائے کہ وہ وجہ اگر کہیں اور پائی جائے تو اس سے جو  
نتیجہ پیدا ہونا لازم ہے اُس پر بھی یہی حکم یعنی نمائش گاہِ مقابل بننے کا صادق آجائے۔ ﴿  
مطلب یہ ہے کہ جیسے نور مذکور سید راہِ نگاہ نہیں ہوتا، ایسے ہی آئینہ سید راہِ نگاہ

نہیں ہوتا۔ اس لئے جیسے بوجہ طولِ اجسام، نور میں طرح طرح کی صورتیں اجسام کی صورتوں کے مطابق منقش ہو جاتی ہیں۔

﴿جب کہ نور اجسام پر محیط ہو جاتا ہے تو اجسام اُس کے اندر اس طرح سمائے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح ایک سانچے میں ڈھلی ہوئی صورتیں جن کے نقوش اُس نور کے سانچے میں بنے ہوئے ہیں۔ ”نور کی شکلوں“ سے جو مذکور ہوئی ہیں۔ یہی نقوش مراد لے رہے ہیں۔﴾  
اسی پر وجود کو قیاس کر لیجئے۔ یعنی جیسے آئینہ اور نور میں تناسب ہے، ایسے ہی اگر وجود اور کسی اور چیز میں تناسب ہوگا تو یہی نمائش اور انعکاش ماننا پڑے گا۔

﴿جب کہ تجلی اور عکس کے کسی نمائش گاہ میں متجلی ہونے کے امکان اور کسی شے کے نمائش گاہ بننے کی ضروری شرائط اور انعکاس کے وقوع پر جو شبہات و خلجان واقع ہوتے تھے اُن کے ازالہ سے فراغت پائی تو اب اُس نمائش گاہ وجود کی طرف عنان توجہ منعطف فرماتے ہیں جو اس پورے بیان کے ساتھ مرکوز خاطر رہی یعنی ”بعد مجرد“۔ اب اس سلسلہ میں مذکورہ بالا شرائط انعکاس کے پیش نظر یہ بتانا ضروری ہے کہ جو نسبت آئینہ اور نور میں ہے وہی نسبت وجود اور بعد مجرد میں ہے۔ اس سلسلہ میں چھ نسبتوں کا بیان فرمائیں گے جس سے یہ بات عیاں ہو جائے گی کہ وجود کی نمائش گاہ بننے کے لئے بعد مجرد ہی صالح تھا اور کوئی چیز ایسی استعداد کی حامل نہ تھی۔ اس لئے یہ دولت اسی کے حصہ میں آئی اور معرفت ذات کے لئے وہی واسطہ قرار پائی۔ ورنہ مالکِ رباب و ربّ الارباب کے ماتحت عشاقِ جمال محبوب کو اس کی ایک جھلک بھی نصیب نہ ہوتی۔﴾



## وجود کیساتھ بُعد مجرد کی مناسبات کا بیان

سو غور سے دیکھا تو جو نسبت آئینہ اور نور میں ہے وہی نسبت بُعد مذکور  
(یعنی بُعد مجرد) اور وجود میں موجود ہے۔

### پہلی مناسبت

اول تو جیسے وجود اپنے تحقق میں موجودات کا محتاج نہیں، بلکہ موجودات اپنے  
تحقق میں وجود کے محتاج ہیں۔ ایسے ہی اس عالم ابعاد میں (یعنی عالم اجسام میں)  
بُعد مجرد اپنے تحقق میں کسی جسم یعنی قابل ابعاد (یعنی طول اور عرض و عمق) کا محتاج  
نہیں۔ بلکہ تمام اجسام اپنے تحقق میں بُعد مجرد کے محتاج ہیں۔

### دوسری مناسبت

دوسری۔ وجود اگر غیر محدود ہے تو بُعد مجرد بھی محدود نہیں۔

### وجود کے غیر متناہی ہونے کی دلیل

وجہ یہ ہے کہ ہر مقید کو ایک مطلق چاہئے اور ظاہر ہے کہ مطلق بہ نسبت مقید  
وسیع اور فراخ ہوتا ہے۔ سو وجود اگر مقید ہو تو اس کے اوپر کوئی مطلق چاہئے جو بہ  
نسبت وجود زیادہ وسیع ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ وجود سے عام اور وسیع کوئی مفہوم نہیں۔  
اس لئے وجود کسی طرح مقید نہیں ہو سکتا بلکہ مجموعہ الوجوہ مطلق ہے۔ وجود منبسط کی  
تعریف ہے ہوشی قائم بذاتہ مقوم لغیرہ۔ یعنی جس کا قیام ذاتی ہے اور دوسروں کا قیام اس  
کے فیضان سے ہے۔ (شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ) ﴿



یعنی جیسے اور مطلق کسی کی نسبت مطلق اور کسی کی نسبت مقید ہوتے ہیں۔ (۱) جیسے ”انسان“ بہ نسبت اپنے افراد زید، عمرو وغیرہ مطلق ہے، مگر بہ نسبت مفہوم حیوان مقید ہے اور حیوان بہ نسبت اپنی انواع انسان، فرس، حمار، بکری وغیرہ مطلق ہے مگر بہ نسبت جسم نامی مقید۔ (۲) وجود میں یہ بات نہیں وہ مطلق ہی مطلق ہے۔ مقید ہونے کی کوئی وجہ اُس میں نہیں۔ مگر جب وجود کججمع الوجوہ مطلق ہوا اور کسی وجہ سے مقید نہ ہوا، تو کججمع الوجوہ وجود کو غیر محدود اور غیر متناہی کہنا پڑے گا۔ کیونکہ محدود ہونے کے لئے بالبدلتہ انتہا اور احاطہ کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ اس کو قید کہتے ہیں۔ جس کے باعث مقید کو مقید کہتے ہیں۔

### بعد مجرد کے غیر متناہی ہونے کی دلیل

مگر جب وجود موافق تقریر ہذا غیر محدود ہے، ایسا ہی بعد مجرد بھی باعتبار بعد اور امتداد غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔ چنانچہ عقل سلیم بالبدلتہ اس پر شاہد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں تک بعد مذکور کو تصور کیجئے اُس سے آگے بھی تصور اس کا پتہ دیتا ہے، بہ خلاف اجسام کے اُن میں یہ بات نہیں۔ کتنا ہی بڑا تصور کیجئے، مگر جب تصور اجسام کا ہوتا ہے۔ کسی حد کے اندر ہی ہوتا ہے۔ علاوہ بریں اگر بعد کو محدود کہئے تو اُس کے لئے کوئی اور بعد ماننا پڑے گا چنانچہ عنقریب یہ عقدہ ان شاء اللہ تعالیٰ گھلا چاہتا ہے (جو پانچویں مناسبت کے ضمن میں مذکور ہوگا)۔

### تیسری مناسبت

تیسری۔ جیسے وجود اپنے تحقق میں مادہ کا محتاج نہیں۔ بلکہ مادہ سے منزہ ہے۔ ایسے ہی عالم ابعاد میں بعد مجرد بھی اپنے تحقق میں مادہ کا محتاج نہیں، بلکہ مادہ سے منزہ ہے۔

### چوتھی مناسبت

چوتھی۔ وجود اپنے حال میں دائم قائم ہے کسی طرح کسی قسم کی حرکت اُس میں متصور نہیں۔ ورنہ جیسے مکان و کیف و کم وغیرہا حرکت مکانی وغیرہا میں پہلے سے بھی

اور حالت حرکت میں بھی اور بعد حرکت بھی متحرک کو محیط ہوتے ہیں۔ ﴿حرکت مکانی یہ ہے کہ حرکت کرنے والا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جائے۔ اس صورت میں اب اس کو دوسرا خیز محیط ہوگا۔ علیٰ ہذا نشست و برخاست کی کیفیت بھی بدلے گی وغیر ذلک۔ پہلے بھی کسی خیز اور ہیئت وغیرہ کے احاطہ میں تھا اور دوران حرکت و بعد حرکت بھی دوسرے خیز و ہیئت وغیرہ کے احاطہ میں رہے گا۔ ﴿وجود کے لئے بھی کوئی محیط ہوتا تو یہ اُس کی لاتناہی اور اطلاق علی الاطلاق جو اُپر ثابت ہو چکی ہے۔ حرف غلط کی طرح ہرگز قابل تسلیم نہ ہوتی۔

﴿یعنی احاطہ میں جو چیز محاط ہو جاتی ہے وہ تنہا ہی ہوتی ہے۔ غیر تنہا ہی ثابت ہو جانے کے بعد احاطہ میں آنے کا سوال بھی نہیں رہتا ورنہ اجتماع نقیضین تسلیم کرنا پڑے گا۔ ﴿

علاوہ بریں ہر حرکت کے لئے ایک مقصود چاہئے۔ مگر یہ وہاں ہوتا ہے جہاں کسی کمال کا انتظار ہو، اور وہ کمال بالفعل نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ وجود خود منبع جمیع کمالات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر کمال، حدوث و بقا میں وجود صاحب کمال کا محتاج ہے۔ اگر وجود منبع و مصدر کمالات نہ ہوتا تو پھر یہ احتیاج غلط ہوتی۔ بے وجود بھی حدوث و بقائے کمالات ممکن ہوتا۔ چنانچہ بدیہی یہ ہے۔ ﴿یعنی اس بات کا ناممکن ہونا بدیہی ہے کہ ابھی حضرت زید پیدا نہیں ہوئے مگر اُن کا کمال جمال اور کمالات علمی و عملی وغیرہ ان کے معرض وجود میں آنے سے پہلے ہی جلوہ فرما ہو جائیں۔ ﴿

مگر جیسے وجود تک حرکت کو رسائی نہیں، ایسے ہی عالم ابعاد (یعنی عالم اجسام) میں بُعد مجرد تک حرکت کو رسائی نہیں۔ اگر اس پر کوئی حرکت عارض ہوتی تو حرکت مکانی ہی عارض ہوتی۔ مگر بالبدلتہ اس حرکت سے یہ بُعد مجرد منترہ ہے۔ ورنہ بُعد کے لئے کوئی اور بُعد چاہئے جو حرکت مکانی متصور ہو۔

## پانچویں مناسبت

پانچویں۔ وجود خرق والتیام سے (یعنی پھٹنے اور جڑنے سے) بچا ہوا ہے۔ ورنہ اس کے اُوپر کوئی ایسا مفہوم واسع یا بے جس کے اعتقاد سے خرق والتیام ممکن نہ

۔ اکثر وجوہ میں جہاں بھی لفظ مفہوم استعمال کیا گیا ہے اُس سے مراد اُس کا مصداق فی الخارج ہے۔ جس کی تعریف ہم لکھ چکے ہیں یعنی قائم بذاتہ مقوم لغیرہ۔ اسی کو وجود بہ معنی ماہی الوجودیہ بھی کہتے ہیں۔..... فائدہ۔ لفظ وجود بہ معنی مصدری یعنی موجودیت بھی استعمال کیا گیا ہے۔ یہ ایک مفہوم انتزاعی ہے جو کہ معقولات ثانویہ میں سے ہے، اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا ہے، یا عقل۔ اس میں یہ صلاحیت کہاں کہ اس کو وجود حقیقی کے مقام پر تصور کر کے اُس کے ظل کا جو بُعد مجرّد سے لگایا جائے۔ یعنی جیسے خرق والتیام اجسام کے یہ معنی ہیں کہ اجسام کے ٹکڑوں کے درمیان بُعد مجرد کا کوئی ٹکڑا آگیا تو اُس کا نام خرق واختراق ہے، نہیں (یعنی وہ ٹکڑے باہم مل جائیں اور بُعد مجرد کا ٹکڑا الگ نہ محسوس ہو) تو التیام۔ اور ظاہر ہے کہ بُعد مجرد تمام اجسام کو محیط اور شامل ہے۔ ایسے ہی وجود قابل خرق والتیام ہو تو اُس کے لئے کوئی مفہوم محیط اور شامل چاہئے۔ یعنی جو وجود کے ٹوٹ کر الگ الگ ہونے والے ٹکڑوں کو محیط ہو اور اُن کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ وجود سے اُوپر کوئی مفہوم عام نہیں جو اُس کو محیط ہو۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

### بُعد مجرد خرق والتیام سے پاک ہے

مگر جیسے وجود خرق والتیام کی آلائش سے پاک ہے، ایسے ہی بُعد مجرد بھی خرق والتیام سے منزہ ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ جو دلیل وجود کے خرق والتیام کے استحالہ کی ہے یعنی اگر اس میں خرق والتیام مانا جائے تو وجود سے اُوپر اور کوئی مفہوم محیط اور شامل ماننا پڑے گا اور اس سے اُوپر اور کوئی وسیع مفہوم نہیں ہے۔ اسی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ ”عنقریب یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے۔“

### چھٹی مناسبت

چھٹی۔ وجود معروض خصوصیات جملہ موجودات ہے۔ یعنی جملہ موجودات زمین، آسمان، جمادات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی اشکال و صور وجود کو عارض ہو رہی ہیں۔ اور وجود اُن کا معروض ہے۔ جس طرح موم کو مختلف سانچوں میں بھر کر درخت، ہاتھی، گھوڑا، تیل،

انسان وغیرہ کی مورتیاں بنائی جائیں تو کہا جائے گا کہ یہ سب صورتیں موم کو عارض ہو رہی ہیں اور موم ان کا معروض ہے۔ ﴿اور کیوں نہ ہو﴾ (وجود کو اگر معروض نہ مانو تو عدم کو ماننا پڑے گا اور) عدم معروضِ خصوصیات موجودات نہیں ہو سکتا۔

(کیونکہ عدم نقیض وجود ہے اور اجتماع نقیضین محال ہے)۔ اور خود خصوصیات مذکورہ کو معروض وجود کہئے (کہ مثلاً یوں کہا جائے کہ شکل و جمال انسانی کو وجود عارض ہو گیا) تو قبل وجود تحقق موجودات لازم آئے۔ کیونکہ وجود معروض قبل عروض عوارض ضروری ہے۔ ﴿پہلے انسان وجود میں آتا ہے۔ پھر جمال و کمال اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ابھی پیدا نہ ہوا ہو مگر خوب صورتی اور کمالات پہلے ہی آجائیں۔ ان خصوصیات سے پہلے وجود کا ہونا ضروری ہے جو ان کا معروض ہو۔﴾

اور موجودات اور وجود میں لزوم مانئے (کہ موجودات کو وجود اور وجود کو موجودات لازم ہوں) تو پھر اس حدوث و عدم موجودات کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ وجود ازلی وابدی ہے۔ ﴿تو اس لزوم کی وجہ سے موجودات کو بھی ازلی وابدی ہونا چاہئے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے بلکہ کہا جائے کہ موجودات کو لزوم وجود کے باوجود عدم عارض ہو جاتا ہے سابق بھی اور لاحق بھی تو اس کا نتیجہ بیان فرماتے ہیں۔﴾ ورنہ عروض عدم لازم آئے، اور ایک ضد کا اتصاف دوسری ضد کے ساتھ تسلیم کرنا پڑے۔ ﴿کہ لزوم کی وجہ سے موجودات اور وجود کے ہوتے ہوئے عدم بھی عارض ہو جائے تو یوں کہئے کہ وجود عدم کے ساتھ متصف ہو گیا۔ حالانکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ بوجہ ضدین ہونے کے کبھی جمع نہیں ہو سکتے۔﴾

اور ظاہر ہے کہ یہ بات اس سے بھی بڑھ کر محال ہے کہ دونوں ضدین کسی ایک موصوف میں مجتمع ہو جائیں۔ کیونکہ وہاں تو بجز اجتماع اور کچھ نہیں، اور یہاں علاقہ، اتصاف بھی باہد گر ہوگا (کہ عدم وجود کا وصف بنے اور وجود عدم کا) غرض جب فقط اجتماع محال ہے تو تعلق باہمی کے ساتھ (یعنی صفت موصوف بن کر) اجتماع بدرجہ اولیٰ محال ہوگا۔

(حاصل کلام) بالجملہ ”وجودات“ اور ان تمام ”خصوصیات“ میں جن کے

وسیلہ سے موجودات باہم متمیز ہیں (یعنی اشکال و صور جن کی وجہ سے ہر ایک کی پہچان ہوتی ہے) یہی علاقہ ہے کہ وہ خصوصیتیں عارض ہیں اور وجود معروض۔

### خصوصیت متمیزہ حقیقت شے ہوتی ہے

اور ظاہر ہے کہ خصوصیت متمیزہ ہی حقیقت شے ہوا کرتی ہے، اس لئے یوں کہنا پڑے گا کہ تمام حقائق موجودات وجود پر عارض ہیں اور وجود ان کے حق میں معروض۔ اگرچہ باعتبار ظاہر قصہ برعکس ہے (کہ خصوصیت متمیزہ کو وجود عارض دکھائی دیتا ہے) چنانچہ اس بناء پر کلام گزشتہ میں وجود کو عارض موجودات قرار دیا ہے۔

مگر یہی علاقہ (جو خصوصیات اجسام اور وجود میں مذکور ہوا) بعینہ خصوصیات اجسام اور بعد مجرد میں ہے۔ بعد مجرد بھی معروض اشکال اجسام ہوتا ہے، جو بہ حیثیت جسمیت حقیقت اجسام ہیں۔ اگرچہ قصہ برعکس ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔ یعنی جو بات بظاہر معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اشکال کو بعد مجرد عارض ہو رہا ہے مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔ یہی بات وجود میں تھی جو ابھی مذکور ہوئی۔

### حاصل مناسبات ششگانہ کہ بعد مجرد کو نمائش گاہ وجود بننا چاہئے

وجود کے ساتھ بعد مجرد کی چھ (۶) مناسبتوں کا بیان ختم ہوا۔ ان میں پہلی اور دوسری اور چوتھی اور پانچویں مناسبتیں تقریر مجمل میں بھی بیان ہو چکی ہیں۔ مگر یہاں اس خصوصیت کی وجہ سے جو شروع میں لکھی جا چکی ہے۔ بالاستقلال ان کا اندراج کیا گیا مع فوائد زائدہ ہے۔ اس سے فراغت کے بعد اب اصل مقصد کے موقوف علیہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ بعد مجرد کو نمائش گاہ وجود ہونا چاہئے۔ جب ان جہات ستہ اور وجوہ ششگانہ میں وجود اور بعد مجرد باہم متناسب اور مشابہ یکدگر ہوئے تو جیسے بوجہ تناسب آئینہ و نور، و بعد مجرد و آئینہ جو بظاہر معروض بعد مجرد اور حقیقت میں عارض بعد مجرد ہے، منظر نور و بعد مجرد ہو جاتا ہے۔ یعنی جیسے آئینہ اور نور اور اس بعد مجرد میں مناسبت باہمی کی وجہ سے جو آئینہ میں نظر آتا ہے اور وہ آئینہ بظاہر بعد مجرد کا معروض محسوس ہوتا ہے یعنی یوں نظر آتا ہے کہ بعد مجرد

آئینہ کو عارض ہو رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہوتی ہے کہ آئینہ بعد مجرد کو عارض ہوتا ہے۔ مناسبت مذکورہ کی بناء پر یہ آئینہ نور اور بعد مجرد کا مظہر بن جاتا ہے۔ ﴿

ایسے ہی بوجہ تناسب مذکور لازم یوں ہے کہ بعد مجرد جو بظاہر معروض وجود اور حقیقت میں عارض وجود ہے، مظہر وجود بنے۔ وہاں (آئینہ میں) اگر اس کی ضرورت ہے کہ نمائش انطباع و انعکاس کے لئے نور بھی ہو، اور ادھر بوجہ قلعی وغیرہ، پشت آئینہ سے متصل، ”ظلمت“ ہو جو صفائے آئینہ سے مخالف بالذات ہے، نگاہ کو بوجہ رکاوٹ پلٹنے کا موقع ملے اور صورت انعکاس پیدا ہو۔ تو یہاں، ”نور وجود“ کے بعد کسی اور نور کی تو ضرورت نہیں، البتہ سامانِ ظلمت چاہئے۔

سو یہاں بجائے ظلمت مذکورہ ”عدم“ جو کہ تمام ممکنات موجودہ کو ایسی طرح لازم ذات رہتا ہے کہ اس سے دست گاری کبھی نصیب نہیں ہو سکتی۔ ﴿ کو شرط انعکاس ٹھہرا لیجئے۔

**عدم کے سامانِ ظلمت بننے اور نور وجود کے نظر نہ آنے کی وجہ**

اور ظاہر ہے کہ ظلمت عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ ﴿ نظر آنے اور مشاہدے کا تعلق ظہور وجود ہی سے ہوتا ہے۔ عدم نہ ہونے کو کہتے ہیں اس لئے اس کے نظر آنے اور مشاہدہ کے قابل ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا۔ البتہ اُس کے آثار نظر آتے اور مشاہدہ ہوتے ہیں، جن کے ضمن میں عدم کے ثبوت کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی لئے ان آثار کو مرتبہ وجود میں رکھ کر ان کو وجودی اسماء سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جیسے عدم النور کے اثر کو ظلمت یا تاریکی کہتے ہیں۔ یا بصر کے عدم کا نام باعتبار اس کے اثر کے علمی ہے اور عدم سمع کو صم کہتے ہیں جو وجودی نام ہیں۔ ﴿ اسی سے اندازہ کر لیا جائے کہ جب اعدام اضافیہ کا ثبوت اُن کے اثرات سے ملتا ہے اور یہ اعدام جزئیہ ہیں جو موجودات جزئیہ کے متقابل ہیں تو قدرتا عدم مطلق کا اثر بھی عدم مطلق کے ثبوت کا ذریعہ ہونا چاہئے اور وہ عدم مطلق وجود مطلق کا متقابل ہونا چاہئے کیونکہ قدرتی بات ہے کہ مقید کے لیے مطلق ضروری ہوتا ہے۔ اگر نہ ہو ذات مقیدہ کے لئے وجود مطلق ضروری ہے تو اعدام جزئیہ اضافیہ کے لئے عدم مطلق ہونا ضروری ہے اور وجود ہو یا عدم ان کا ثبوت آنکھ سے متعلق نہیں بلکہ

عقل و ادراک سے ہے۔ ۱۲۔ حضرت مولانا محمد طیب مدظلہ کے الغرض عدم کے ثبوت کا تعلق قوت و مدد رکھ سے ہے، بصارت چشم سے نہیں ہے۔ یعنی بصیرت سے ہے۔ خواہ اعدام اضافیہ ہوں، جن کو مقیدہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ جن کی مثال ہم ابھی لکھ چکے ہیں۔ یا عدم مطلق ہو۔ جو وجود مطلق کا مقابل ہے۔ چونکہ ہر مطلق کے ضمن میں مقید پایا جاتا ہے اس لئے عدم مطلق کا ادراک اعدام مقیدہ سے بصیرت عقل ہی کر سکتی ہے اور اعدام مقیدہ چونکہ وجود محدود کے مقابل ہوتے ہیں اس اُن کے ایسے آثار ہوتے ہیں مثل ظلمت وغیرہ جو کہ نظر آ سکتے ہیں، لیکن جو عدم وجود مطلق کے مقابل ہوگا جو کہ لامحدود ہے اس لئے اس کا اثر تو خارج میں اعدام مقیدہ سے الگ ہو کر پایا جانا ممکن ہی نہیں۔ الحاصل اس کا اثر اگرچہ مرتبہ وجود میں نہیں آ سکتا۔ مگر مرتبہ ثبوت میں اس کا ادراک عقل کرتی ہے۔ اس لئے اس کا مشاہدہ بصیرت سے ہوگا، بصارت سے نہیں۔ لہذا یہ عدم بصیرت کے لئے ایسا سامان بن سکتا ہے جو بصیرت کو لوٹا دینے والا ہو۔ جس طرح آئینہ کے پشت کی ظلمت اور تاریکی بصارت چشم کو اصل شے مرئی کی طرف لوٹا دیتی ہے۔ کچھ جیسے نور وجود سے بڑھ کر کوئی نور نہیں۔ کیونکہ نور کا کام ظہور (خود ظاہر ہونا) و اظہار (یعنی دیگر اشیاء کو ظاہر کرنا) ہے۔ اور ظلمت کا کام خفا (مُچھپنا) و اخفا (چھپانا) ہے۔ سو دیکھ لیجئے عدم سے زیادہ کوئی خفی نہیں۔ اور چونکہ وجود اُس کے مقابل میں ہے تو اُس سے بڑھ کر کوئی ظاہر نہ ہوگا۔ اور ہو تو کیونکر ہو۔ (ہر) ظاہر کے ظہور کے لئے وجود شرط ہے۔

تفاوت مراتب ظہور حسب تفاوت مراتب نور ہیں

نیز وجود کے نظر نہ آنے کی وجہ

مگر جیسے بوجہ تفاوت مراتب نور مراتب ظہور بھی متفاوت ہوتے ہیں۔ ایسے ہی بوجہ تفاوت مراتب وجود ظہور میں بھی فرق ہوتا ہے۔ جیسے نور بوجہ کمال ظہور مخفی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نور شمس و قمر وغیرہ زمین و آسمان کے بیچ پھیلا ہوا ہوتا ہے اور پھر نظر نہیں آتا۔ اور سو اُن کے وہ اشیاء جو بوسیۃ انوار مذکورہ ظاہر ہوتی ہیں بقدر تفاوت انوار شمس و قمر ظہور میں بھی متفاوت ہوتی ہیں (نور شمس میں زیادہ ظاہر ہوتی ہیں اور نور

قمر میں اس سے کم) ایسے ہی وجود بوجہ کمال ظہور باوجود یکہ تمام کائنات میں پھیلا ہوا ہے خود نظر نہیں آتا اور وہ اشیاء جو بوسیۂ عروض وجود موجود ہوتی ہیں۔ یعنی وہ اشیاء جو اس سبب سے موجود ہوتی ہیں کہ اُن کو وجود عارض ہوا یعنی باعتبار ظاہر نظریوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ معروض ہیں اور وجود عارض۔ اگرچہ بہ نظر غائر قصہ برعکس ہوتا ہے۔ بقدر تفاوت مراتب وجودات ظہور میں متفاوت ہوتی ہیں۔ (آگے تفاوت مراتب کی تشریح فرماتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ جیسے اصل میں نور تو آفتاب کا ہوتا ہے اور قمر و کواکب واسطہ ہوتے ہیں اور اس لئے فرق قابلیت و مقدار و سائط مذکورہ نور میں کمی بیشی پیدا ہو جاتی ہے۔

❖ فرق قابلیت کہ بعض اشیاء ایسی ہیں کہ اُن میں نورانیت کو قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے جیسے آئینہ اور بعض میں کم جیسے عام پتھر۔ مقدار و سائط کا فرق یہ ہے جو کہ نور قمر و نور کواکب میں عیاں ہے کہ آفتاب کے نور کا ایک واسطہ قمر ہے اور ایک واسطہ کواکب ہیں۔ ان کے نور میں جو کمی بیشی ہوتی ہے تنویر اشیاء میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ کمی بیشی کے اسباب کچھ بھی ہوں، خود کواکب کے جسم کا صغر ہو، یا زمین سے بہت زیادہ دوری۔ نتیجتاً بہر حال کمی بیشی ہوتی ہے۔

ایسے ہی وجود تو اصل میں خدا کا ہے۔ اور علل و اسباب فقط و سائط ہیں۔  
❖ مثلاً باپ کا وجود بیٹے کے وجود کے لئے علت ہے، قوت نامیہ ارض نباتات کے لئے علت ہے۔ دانہ یعنی تخم سبب ہے جس پر علت فاعلی مؤثر ہوتی ہے۔ یہ سب سائط ہیں اظہار اصل وجود کے لئے اُن کی قابلیت اور مقدار کے موافق اُن میں وجود آتا ہے اور اس لئے معلومات گئے وجود میں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

❖ آدمیم برسر مطلب۔ اس سے پہلے یہ فرما چکے ہیں کہ بُعد مجرد میں وجود منہبط جلوہ فرما ہے اور انعکاس بصیرت کے لئے مثل آئینہ سامان ظلمت ضروری ہے اور وجود کے لئے سامان ظلمت صرف عدم ہی ہو سکتا ہے۔ اس کے اثبات کے لئے انوار وجود اور اُس کے مراتب سے بحث کی گئی۔ اب اصل مقصد یعنی عدم کے سامان ظلمت ہونے پر گفتگو فرماتے ہیں۔

بالجملہ جیسے بہ مقابلہ انوار ظاہرہ (یعنی انوار شمس و قمر وغیرہ جو حاسہ بصر سے نظر آتے ہیں) یہ ظلمت ہے۔ جس کو اندھیرا کہتے ہیں، ایسے ہی بہ مقابلہ وجود (جس کو نور



بوجہ غایت لطافت، حاسہ بصر محسوس نہیں کر سکتا (عدم ہے۔ انعکاس نورِ شمس و قمر وغیرہ اور انعکاس نورِ نگاہ کے لئے جیسے ظلمتِ ظاہرہ شرط ہے، انعکاسِ نورِ دیدہ بصیرت اور انعکاسِ نورِ وجود کے لئے ظلمتِ عدم شرط ہے۔

اور چونکہ بُعدِ مجرّد و منجملہ موجوداتِ خاصہ یعنی منجملہ موجوداتِ مقیدہ ہے۔ جس طرح انوارِ ظاہری شمس و قمر ظلمت کے احاطوں میں آ کر یعنی مختلف احاطوں سے محدود ہو کر ہزاروں اشکال میں جلوہ گر ہوتے ہیں، کہیں روشندان کی صورت میں، کہیں صحن کی دیواروں سے محدود ہو کر مربع، مستطیل، مثلث وغیرہ اشکال ہوتی ہیں۔ کہیں درختوں کے زیر سایہ ڈھوپ چھاؤں کی وافر صورتیں ہوتی ہیں۔ یہ سب صورتیں شمس و قمر کے انوارِ مطلقہ کے افراد ہیں جن کو ”انوارِ مقیدہ“ بھی کہہ سکتے ہیں اور ان مختلف اشکال کو ”اشکالِ مقیدہ“ اسی طرح حقائقِ ثابتہ کے ساتھ جب انضمامِ وجود ہوتا ہے تو وہ مختلف اشکال و صور کے ساتھ جو حسب تقاضائے حقیقت ثابتہ ہوتی ہیں موجود ہو جاتی ہیں۔ یہ جملہ وجوداتِ مقیدہ اُس وجودِ مطلق کے افراد ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ سب موجودات ان وجوداتِ مقیدہ کے موصوفات ہیں۔ اس لئے ان کو ”موجوداتِ خاصہ“ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر فرد اپنی خصوصیاتِ متمیزہ سے دوسرے فرد سے ممتاز ہے اور ”موجوداتِ مقیدہ“ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ظاہرِ نظر میں وجودِ مقیدہ کی معرض محسوس ہوتی ہیں۔ اب یہ سمجھئے کہ سوائے واجبِ تعالیٰ شلئے کے جس قدر موجودات ہیں خواہ متناہی ہوں یا غیر متناہی سب موجوداتِ مقیدہ ہیں۔ اس معنی سے کہ اُن کو وجودِ مقیدہ بمعنی مذکور چھ جیسا کہ ابھی گذرا کہ حقائقِ ثابتہ کے ساتھ جب انضمامِ وجود ہوتا ہے تو وہ مختلف اشکال و صور کے ساتھ ہوتا ہے جو حسب تقاضائے حقیقت ثابتہ ہوتی ہیں پس یہاں موجودِ مقیدہ ہوتا ہے۔ وجودِ مقیدہ نہیں ہوتا۔ لیکن مقیدہ موجود کی وجہ سے اس وجود کو بھی مقید کہہ دیا جاتا ہے۔ (۱۲) عارض ہو رہا ہے، اس معنی سے نہیں کہ وہ معرضاتِ وجود خود مقید ہیں۔ (اگرچہ ان میں بہت سی حقائق بھی وجود کے منضم ہونے سے موجود ہو گئیں وہ بھی مقیدات ہیں۔ مگر سب ایسی نہیں ہیں۔) یہ بُعدِ مجرد بھی دوسری موجودات کی طرح اسی معنی سے ”موجودِ مقید“ ہے کہ اس کو وجودِ مقید عارض چھ اس کا ایک تقید تو یہی ہے کہ دو مخلوق سے پہلے نہ تھا اب ہو گیا اور ممکن ہے کہ آئندہ رہے تو وجودِ مقید محسوس ہو اور عدموں کے درمیان۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ جو وجود اس بعد کو دیا گیا ہے وہ غیر ہے اس وجود کا جو اور موجودات

کو دیا گیا تو حدود و بقاء وجود مقید ہو گیا کو اُس کا یہ موجود (خلاء) غیر متناہی ہو۔ (۱۲) حضرت مولانا محمد طیب مدظلہ (رحمہ اللہ) ہوا، اس معنی سے نہیں کہ اس کا معرض یعنی بعد مجرد مقید ہے۔ یہ تعبیر اس لئے کر دی گئی کہ اس سے پہلے بعد مجرد کا غیر متناہی ہونا اور محیط جملہ اجسام ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اب یہ فرما رہے ہیں کہ منجملہ موجودات مقیدہ ہے یہ بات بداہت مذکورہ کے بالکل مخالف معلوم ہوتی ہے۔ اس تقریر کے بعد یہ شبہ مندرج ہو جائے گا اور اگلی بات بھی سمجھ میں آجائے گی۔

توجہ تادم وجود کے سوا عدم کا اُس کے متصل ہونا ضرور ہے۔

مقصود یہ ہے کہ جس طرح تمام موجودات کے دو رخ ہیں۔ ایک وجود کی طرف ہوتا ہے، اور ایک عدم کی طرف جو کہ اُن سے متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح بعد مجرد کے بھی دو رخ ہیں۔ ایک وجود کی طرف اور ایک عدم کی طرف۔ اس لئے اُس کے ساتھ بھی عدم کو متصل ہونا ضروری ہے۔ اور عدم کوئی مکانی چیز نہیں کہ یہ تصور کیا جائے کہ وہ اُس کے ساتھ اس طرح متصل ہو۔ جیسے سائے جو آثار عدم میں سے ہیں دھوپ کی اشکال سے ایک مکان مخصوص میں متصل ہوتے ہیں کہ پھر یہ کلام بعد مجرد کی لامحدودیت کے خلاف معلوم ہونے لگے۔ بلکہ یہ اتصال ایسا ہے جیسا کہ ہمارے وجودات کے ساتھ ہے فنا کا قصہ ساتھ لگا رہتا ہے (یعنی امکان فنا)۔

جو یہاں آیا ہے جانا اس کو ہوگا ایک دن

اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سایہ کی طرح عدم کی کھنٹی تلواریں کی مخصوص چیز میں ہم کو محسوس بھی ہوتی رہے۔ اسی طرح مفہوم عقلی کے طور پر بعد مجرد کے ساتھ عدم کو متصل سمجھ لیا جائے جس کا احساس بصیرت سے متعلق ہوگا بصارت سے نہیں کہ تا کہ خصوصیت متمیزہ پیدا ہو۔ (یعنی وہ خصوصیت جو ایک فرد کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ وجود مقید سے پیدا ہوتی ہے اور وجود مقید بغیر اتصال عدم ظاہر نہیں ہو سکتا۔ عدم کو متصل نہ مانئے تو وجود، وجود مطلق ہوگا اور موجودات، موجودات خاصہ نہ ہوں گے جس کا انجام کہاں تک پہنچے گا۔ فرماتے ہیں۔ پھر وہ موجودات الخ ورنہ پھر وہ موجودات خاصہ نہ ہوں گے بلکہ وجود مطلق یعنی خدا ہوں گے۔

بعد مجرد میں انعکاس وجود ضروری ہے

اس صورت میں بعد مجرد مذکور اگر مظہر موجود ہے اور اُس کے ساتھ ذات باریکات خداوندی جو حسب بیان سابق وسط وجود میں ایسی طرح جلوہ افروز ہے جیسے

وسطِ کُرۃ شُعاعی میں آفتابِ رونق افروز ہے، اُس بُعدِ مجرد میں منعکس ہو جائے تو استحالہ تو کیا لازم آئے، بحکم عقلِ سلیم اُس کو ”ضروری سمجھنا“ ضروری ہے۔

نورِ آفتاب جو ذاتِ آفتاب کو لازم ہے اُس سے شعاعیں نکل کر تمام اطراف و جوانب میں لاکھوں میل تک پھیلی ہوئی بہ شکلِ کرہ تمام کائناتِ شمسی کو اپنی لپیٹ میں لے کر روشن کر رہی ہیں۔ اس مجموعہ کو ”کُرۃ شُعاعی“ سے تعبیر کیا ہے، جس کے وسط میں ذاتِ شمس جلوہ فرما ہے۔ اسی طرح انوارِ وجود کا اس غیر متناہی بُعدِ مجرّ د میں منبسط ہونا اور ذاتِ اقدس جلّ شلّہ کا اُن کے وسط میں جلوہ افروز ہونا مستبعد تو کیا ہوتا، ضروریات میں سے ہے۔ ﴿

ذاتِ اقدس کے مقید فی الجہت ہونے کے شبہ کا رد

اگر استحالہ کہئے تو اس سے زیادہ اور کیا کہئے کہ تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی کو مقید فی الجہت کہنا پڑے گا۔ مگر یہ بات باریک ذہن والے تو کیا تسلیم کرتے، ظاہر میں آدمی بھی اس کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ ہاں جلوہٴ آفتاب کو اگر آئینہ میں مقید کہئے تو کیوں نہیں؟..... مگر کون نہیں جانتا کہ آئینہ فقط ایک مظہر اور نمائش گاہ ہے، محلِ قید نہیں۔ ورنہ آئینہ اس کو تا ہی عرض و طول اور کمی و ضخامت پر بھی آفتاب سی کلاں مقدار کو اپنی آغوش میں لے سکے تو تمہیں کہو کتنا بڑا محال ماننا پڑے گا۔ اور جب یہ بات باوجود یکہ محال ہے، قابلِ تسلیم ٹھہری تو تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی کا مقید فی الجہت ہو جانا (یا محتاط طور پر یہ کہنا کہ تجلیاتِ ذاتیہ کا کسی جہت میں جلوہ فرما ہونا) بھی دُور از عقل نہیں ہو سکتا۔

حاصلِ کلام

بالجملہ بُعدِ مجرد اگر مظہرِ تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی اور نمائش گاہِ تجلیاتِ مذکورہ ہو تو سراپا مطابق بر عقل ہے، اور ہرگز کوئی محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ یوں نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔

بُعدِ مجرد کا مظہرِ تجلیاتِ ذاتیہ نہ ہونا عقلاً مستبعد ہے

یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ آفتاب و قمر و کواکب بلکہ جملہ اجسام میں تو مادّہ جلوہ

افروزی ہو اور خداوندِ عالم میں جس کے نور وجود سے تمام عالم کا ظہور ہے ماؤہ جلوہ افروزی نہ ہو۔ ﴿استبعاد عقلی کے بیان کے بعد اب اُس دعوے کے اثبات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ”حاصل کلام“ کے ضمن میں مذکور ہوا ہے کہ بعد مجرد اگر مظہر تجلیاتِ خداوندی نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔ دورانِ کلام میں اس حقیقت پر تنبیہ کریں گے کہ گزشتہ مضامین میں موجودات کو کہیں معروض وجود فرمایا گیا ہے اور کہیں معروض نور۔ یہ باعتبار احساس ظاہری کہا گیا ہے، اور حقیقت واقعہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی جملہ موجودات وجود کو عارض ہیں، یعنی وجود در حقیقت معروض جملہ اشیاء ہے۔ یہ مضمون مناسبات شش گانہ مذکورہ بالا کی چھٹی مناسبت میں بھی گذر چکا ہے۔ ﴿

### بعد مجرد کا مظہر تجلیاتِ ذاتیہ نہ ہونا مستلزم محال ہے

ادھر جو نسبتِ آئینہ کو بعد مجرد کے ساتھ ہے، وقتِ نمائش وہی نسبتِ نور کے ساتھ ہونی چاہئے۔ کیونکہ نور مذکور اور بعد مجرد باہم مخلوط ہوتے ہیں (یہی حال بعد مجرد اور اجسام کا ہے) اگر بعد مجرد عارضِ اجسام (محسوس) ہوتا ہے تو نور بھی عارضِ اجسام (محسوس) ہوگا۔ وہ (بعد مجرد) اگر معروضِ اجسام ہوتا ہے (جیسے نظر غائر کہتی ہے) تو نور بھی ”بہ شہادتِ عقل سلیم“ معروضِ اشکال محسوسہ ہوتا ہے۔ ﴿آئینہ میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقتِ نمائش ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعد مجرد اور نور آئینہ کو عارض ہیں اور آئینہ اُن کا معروض ہے۔ لیکن حقیقت اُس کے برعکس ہوتی ہے یعنی آئینہ بعد مجرد اور نور کو عارض ہوتا ہے اور بعد مجرد نور معروض ہوتے ہیں۔ یہ ایک نظیر ہے بعد مجرد و نور (جن کو آئینہ کی جگہ تصور کر لیا جائے) اور اجسام کے تعلق کی۔ کہ بظاہر بعد مجرد اور نور عارضِ اجسام محسوس ہوتے ہیں لیکن حقیقتِ اجسام سے عارض ہوتے ہیں بعد مجرد کو اور نور کو بھی کہ یہ دونوں ملے جلے اور باہم مخلوط ہیں۔ آگے ”شہادتِ عقل سلیم“ کی وضاحت فرماتے ہیں۔ ﴿کیونکہ یہ تو ضروری ہے کہ باطن نور میں بوجہ احاطہ نور، شکلِ اجسام منتقش ہو (یعنی نور میں سمائی ہوئی ہو۔ گویا جملہ اجسام دریائے نور میں غرق ہیں) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وقتِ احساس وہ شکلِ نورانی یعنی نقشِ باطن نور ہی محسوس ہوتی ہے۔ ﴿کیونکہ نور ایک جسم لطیف ہے جس سے نگاہ پار ہو کر اُس کی

نورانی سطح پر رکتی ہے جو اجسام کثیفہ کے گردن بنی ہوئی ہوتی ہے اس لئے وقت احساس نگاہ کے سامنے اڈنا نور ہی آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیکھنے کے لئے نور شرط ہے۔

## نور معروض اشکال محسوسہ ہے

مگر یہ ہے تو پھر خواہ مخواہ یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ نور مذکور معروض اشکال محسوسہ ہے۔ گو معروض اشکال حقیقیہ جو اشکال حقیقیہ ہیں وہ خود نورانی نہیں ہیں مگر ان کے مطابق ان پر ایک نور کی سطح محسوس ہوتی ہے اس سطح کا اتصال اشکال حقیقیہ کی سطح سے اس طرح ہو رہا ہے جیسے پیانہ اور قالب کی اندرونی سطح کے ساتھ اس جسم کی سطح کا ہوتا ہے جو اس میں داخل کیا گیا ہو۔ تو اگرچہ پیش نظر ایک لطیف اور نورانی خول ہوتا ہے۔ لیکن فی الحقیقت جو معروض اجسام ہے وہ بعد مجرد ہی ہوتا ہے۔ رات میں جب بالکل ظلمت اور تاریکی چھائی ہوئی ہوگی اس وقت نور کے معروض ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں، ظاہر ہے کہ معروض بعد مجرد ہی ہوتا ہے۔ وہ روشنی میں بدل نہیں جاتا۔ جو اشکال نور کے لئے بہ منزلہ پیانہ و قالب ہیں وہ بعد مجرد ہی ہو۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی ہے تو اب سنئے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ آئینہ تو بوجہ صفائی اپنے (بظاہر محسوس ہونے والے) عارض، یا (باعتبار حقیقت) یوں کہئے اپنے معروض یعنی نور کا مظہر اور نمائش گاہ بن سکے اور خود جو صفائی میں آئینہ سے کہیں بڑھ کر ہے مظہر نور وجود نہ بن سکے۔ حالانکہ وجود بھی اس کے حق میں عارض یا معروض ہے۔

علت تامہ کیساتھ بہ صورت عدم موانع معلوم کا ہونا ضروری ہے پھر جب فاعل یعنی مادہ جلوہ افروزی موجود اور قابل یعنی بعد مجرد مصفا مقابل میں، اور بیچ میں کوئی حجاب نہ ہو تو یوں کہو کہ علت تامہ انعکاس موجود ہے۔ اس پر بھی انعکاس نہ ہو تو یوں کہو علت تامہ کو (یعنی علت تامہ کے لئے) معلول ہونا ضروری نہیں۔ اور یہ ہے تو پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا تعالیٰ جو تنہا اپنی ذات سے جامع الصفات علت تامہ مخلوقات ہے اس کی علت بھی مقتضی معلولیت نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی تاثیر بھی بیکار ہو، اور اس سے نہ کوئی چیز خواہ مخواہ پیدا ہو سکے اور نہ کوئی کام اس

سے خواہ مخواہ بن پڑے۔ اگر کوئی کام ہو گیا یا کوئی کام بن پڑا تو اتفاق ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ بات نقص ہے اور ذات باری تعالیٰ شلنہ کے حق میں نقص محالات میں سے ہے۔ یہ ہے دلیل اُس دعوے کی جو کیا گیا تھا کہ ”یوں نہ ہو تو محال لازم آتا ہے“۔ اب ایک احتمال عقلی کے جواب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ علت تامہ کے لئے معلول اس وقت ضروری ہے جب کوئی مانع نہ ہو۔ اور تقابل نہ ہونا بھی ایک مانع ہے۔ جیسے آفتاب کے تنویر ارض کے لئے علت تامہ ہونے کے باوجود زمین کا جو حصہ اس کے مقابل نہیں ہوتا وہ روشن بھی نہیں ہوتا تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ وجود اور بعدِ مجعود میں تقابل تام بھی موجود ہے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ ﴿

وجود اور بعدِ مجرد میں تقابل ضروری ہے

باقی تقابل بعدِ مجرد میں اگر تا مل ہو تو اس کو کیا کیجئے گا کہ اگر تقابل نہ ہوگا، یا بیچ میں حجاب ہوگا تو پھر بعدِ مجرد موجود ہی کیونکر ہوگا (کیونکہ یہ بھی منجملہ موجودات خاصہ ایک موجودِ مقید ہے، جیسا کہ مذکور ہو چکا) تو وہ وجود کے محاذی تو بن چکا ورنہ موجود ہی کیسے ہوتا؟) یعنی جیسے عروضِ نورِ آفتاب کے لئے یہ ضرور ہے کہ اُس میں اور اُس کے معرض میں باہم تقابل ہو اور بیچ میں کوئی حجاب نہ ہو، ایسے ہی موجودات اور وجود میں بھی عروض کے لئے تقابل اور عدم حجاب ضروری ہے۔ ﴿اس سے فارغ ہو کر اب پھر بالا جمالِ بعدِ مجرد میں انعکاسِ وجود اور اُس کے نتیجہ میں بصیرت کی ذاتِ حق تک رسائی کے بیان کا اعادہ فرماتے ہیں۔ تاکہ خلاصہ کلام محقق ہو کر متحضر ہو جائے۔ ﴿

پھر آئینہ کی پشت پر اگر قلعی ہے اور اُس کی ظلمت مانعِ نفوذِ نگاہ ہے، اور اس لئے خواہ مخواہ انعکاسِ نظر ضروری ہے۔ تو یہاں بھی ظلمتِ عدم موجود ہے، جس کی ظلمت سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ القصہ یہاں بھی تمام سامانِ انعکاس موجود ہے۔ پھر انعکاس نہ ہونے کے کیا معنی؟ ﴿اب بطور دفعِ دخل مقدار اس اشتباہ پر کلام کرتے ہیں کہ کوئی یہ خیال کرے کہ اس نظریہ کی رُو سے تو بُت بھی تجلی گا و ربانی بن سکتے ہیں، وہ بھی اسی بعدِ مجرد میں موجود ہیں بذریعہ انعکاسِ بصیرت یہاں بھی وہی معرفت حاصل ہو سکتی ہے جو کعبہ

میں ہوگی۔ پھر کعبہ کی کیا تخصیص رہی۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ (ہاں بوجہ فقدان وجوہ مذکورہ جن سے تناسب حاصل ہوتا بتوں میں الٹا تضاد ہے۔

﴿وہ بعد مجرد کی طرح محتاج الیہ تو کیا ہوتے۔ خود ان کا جسم مکان کا محتاج ہے۔ ان میں لامحدودیت کا فقدان بھی ظاہر، مادے کی احتیاج بھی گھلی ہوئی بات ہے کسی قسم کی حرکت کے عدم امکان کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ خرق والتیام کے امکان پر بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ معروض خصوصیات جملہ موجودات کیا ہوتے خود ہی بعد مجرد کو عارض ہیں۔ ﴿جس سے بجائے اُمید انعکاس یقین عدم امکان انعکاس ہے اور اس لئے بالیقین یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ تجلی گاہ ربانی نہیں ہو سکتے۔ پھر قبلہ عبادت ہو سکیں تو کیونکر ہو سکیں۔

رہی معبودیت اصنام اُس کی نفی کی کچھ حاجت نہیں خود آشکارا ہے۔ ﴿کہ پھر کی بے جان مورتیں ہیں جو انسانوں ہی کی گھڑی ہوئی ہیں۔

بُتے مے گفت روزے با برہمن خدائے من توئی اے بندۂ من  
مرا بر صورتِ خود آفریدی مگر گاہے بسوئے خود ندیدی  
آگے بتوں کی معبودیت کی نفی اُن ادلہ کے نبج پر کرتے ہیں جن سے استقبال کعبہ کے ثبوت میں کام لیا ہے۔ جس سے مقصد یہ ہے کہ ہمارے دلائل مذکورہ سابق میں سے کسی بھی دلیل سے تم بُت پرستی کے اثبات کا کام نہیں لے سکتے۔ اس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ پنڈت دیانند نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو دلائل تم کعبہ کی جانب سجدہ کرنے کے حق میں دو گے اُن ہی کو ہم بُت پرستی کے حق میں پھیر دیں گے۔ یہ واضح کرنا ہے کہ ہمارے دلائل سے تم اثبات تو کیا کرو گے۔ ہر ایک اصول سے اُس کی نفی ہی نکلتی رہے گی۔ مگر اس سے قبل اجمال کے ساتھ معبودیت کے مدار علیہا کا اظہار فرمائیں گے جس کے بعد بُت پرستی کی نامعقولیت پر مزید دلائل کی ضرورت ہی نہیں رہتی، اس پر مفصل کلام آئندہ مذکور ہوگا۔ ﴿

معبودیت کیلئے معبود میں کن صفات کا ہونا ضروری ہے

علاوہ بریں مدارِ معبودیت (دو میں سے ایک صفت پر ہے) یا محبوبیتِ اصلی حقیقی پر ہے، یا حکومتِ اوّلیٰ ذاتی پر۔ اور اوراقِ آئندہ میں ان شاء اللہ تعالیٰ تحقیق

مرتبہ محبوبیت و حکومت میں یہ واضح ہو جائے گا کہ بتوں کو اس بے شعوری اور پستی مرتبہ پر جس پر اُن کا من جملہ جمادات ہونا شاہد ہے، یہ لیاقت کہاں۔ انسان اور ملائکہ (دیوتاؤں) میں باوجود ظہور کمالات یہ لیاقت نہیں۔

یہ دونوں باتیں (یعنی محبوبیت اصلی اور حکومت ذاتی) خدا کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اوروں کو نصیب نہیں ہو سکتیں۔ (اب اصل بحث پر متوجہ ہوتے ہیں)۔

### جسم مظہر جمال خداوندی نہیں ہو سکتا

بالجملہ معبودیت بتاں تو کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ اگر ممکن ہوتا تو اُن کا مظہر جمال خداوندی ہونا ممکن ہوتا۔ (مگر یہ بھی ممکن نہیں) اور مظاہر معبودیت کے قابل نہیں ہوتے۔ درحقیقت دین ہنود کی بنیاد ہی مظاہر پرستی پر ہے۔ مگر وہ بوجہ فقدان وجوہ مناسبت (جن کی تفصیل گزر چکی ہے) ممتنع ہو گیا۔ فقدان وجوہ مناسبت جو بچوں سے متعلق تھی اُس کی تفصیل ایک نوٹ میں چند سطر قبل مذکور ہوئی اُن ہی کو ہر جسم کثیف کے حق میں، وہ خواہ بُت ہو یا اور کچھ کافی خیال کر لیا جائے۔ اور اگر بالفرض والتقدیر اصنام مشرکین کو مظہر جمال خداوندی کہیں گے تو بایں لحاظ کہیں گے کہ وہ منجملہ موجودات مقیدہ ہیں اور ہر مقیدہ میں مطلق کا ہونا ضرور ہے۔ چنانچہ اوپر معروض ہو چکا۔ مگر (حسب ذیل وجوہ سے اُن کی معبودیت کا خیال باطل ہے)۔

اول تو یہ امر تمام اجسام بلکہ تمام مخلوقات میں مشترک۔ اصنام ہی کی کیا خصوصیت ہے جو انہیں کو معبود بنائیے (جبکہ ہر موجود مظہر وجود ہوتا ہے)۔

دوسرے بوجوہ مذکورہ بعد مجرد کو موجود مطلق کے ساتھ اس قسم کا قرب معلوم ہوتا ہے جیسا سطح کو جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جسم کی تعریف یہ ہے کہ وہ طول و عرض و عمق رکھتا ہو۔ اور سطح میں صرف طول و عرض ہوتا ہے۔ یعنی جسم کا صرف بالائی حصہ جو ہم کو نظر آتا ہے جسم کو جملہ اطراف سے سطح اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہوتی ہے، اگر چہ وہ وجود میں آتی ہے جسم ہی سے۔ اب ”خط“ پر غور کیجئے۔ خط نام ہے سطح کی ایک طرف کا۔ سطح کو جملہ اطراف سے خطوط اپنے



گھیرے میں لئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ وجود میں آتے ہیں سطح ہی سے۔ اب آپ پر یہ بات واضح ہوگی کہ جسم اور خط کے بیچ میں سطح کا مرتبہ ہے۔ ﴿

یعنی جیسے جسم اور خط کے بیچ میں سطح ہوتی ہے، ایسا ہی اجسام اور وجودِ مطلق کے بیچ میں بُعدِ مجرد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے وجودِ خط بے سطح ممکن نہیں، ایسے ہی وجودِ جسم بے بُعد ممکن نہیں۔ مگر یہ ہے تو جیسے ظہورِ جسم، بطورِ انعکاس و تصویر، خط میں ممکن نہیں۔ ایسے ہی ظہورِ جمالِ خدا بطورِ انعکاس و تصویرِ جسم میں ممکن نہیں۔

اس لئے یہ بھی احتمال نہیں ہو سکتا کہ کوئی نادان اہلِ اسلام کے مقابلہ میں اصنام کو تصویرِ خدا ہی بتانے لگے۔ اس لئے اس کی بھی ضرورت نہیں کہ یوں کہیں کہ تصویرِ خدا کہنے کے لئے اول تو اس کو کیا کیجئے کہ پرستشِ اصنام میں خدا کی صورت کا لحاظ نہیں ﴿ یعنی کوئی بُت پرست بُت کو خدا کی صورت قرار دے کر اُس کی پوجا نہیں کرتا، بلکہ غیر خدا کی صورتیں قرار دیتے ہوئے کہ یہ فلاں دیوتا کا بُت یعنی تصویر ہے اور یہ فلاں دیوی کی مورتی ہے، پوجا کرتے ہیں۔ ﴿ بلکہ غیر خدا ہی کی صورتیں اُن مورتوں کو سمجھتے ہیں۔

(۲) دوسرے تصویر کشی کو اصل صورت کا معلوم ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی صورتِ خدا کے لئے ہو بھی تو اُس کا علم مفقود۔ بالخصوص مورت تراشنے والوں کی نسبت تو یہ گمان ہو بھی نہیں سکتا۔ (۳) تیسرے اس صورت میں (کہ بتوں کو مظہرِ جمالِ خداوندی سمجھ کر معبودیت کا اہل سمجھیں) اُس صورت کا جہت میں مقید ہونا ضرور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات معبودیت پر زبیا نہیں۔ ہاں بُعدِ مجرد کو بطورِ انعکاس مظہرِ جمالِ خداوندی کہئے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

(۴) چوتھے عکس کی صورت میں تو بایں وجہ کہ انعکاسِ علم ہوتا ہے، انعکاسِ معلوم نہیں ہوتا۔ ﴿ یعنی انعکاسِ سامانِ علم یعنی قوتِ باصرہ ہوتا ہے۔ پھر بصیرت یہاں سے اصل ذات تک پہنچتی ہے جو ”معلوم“ ہے۔ یہ مشاہدہ اصل ذات کا ہوتا ہے۔ یہاں ”معلوم“ منعکس نہیں ہوتا۔ یہ بحث اس سے پہلے گزر چکی ہے۔ زیرِ عنوان ”مظاہر کی نمائش گاہ سے استفادہ

کیونکر ہوتا ہے، مطالعہ کر لیا جائے۔ یہاں اس کا خلاصہ لکھ دیا گیا۔ اصل شے ہی پر نظر پڑتی ہے، اور اس لئے معبود وہ اصل جمال خداوندی ہی رہتا ہے۔

اور تصویر خداوندی اگر بالفرض والتقدیر بفرض محال بنانی ممکن بھی ہو، اور فرض کیجئے کہ تصویر مطابق اصل بھی بنالیں، تب بھی وہ صورت بوجہ حدوث و مخلوقیت اس قابل نہ ہوگی کہ اس کو قبلہ عبادت بنائیں۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ بنی آدم ہی کی بنائی ہوئی ہے۔ اگر بالفرض اپنی کوئی صورت خدا خود بنائے تو گو وہ بھی بوجہ مذکور لائق معبودیت نہ ہو۔ مگر ہماری بنائی ہوئی سے تو اس بات میں افضل اور اعلیٰ ہوگی۔

**مطلق اور مقید اوصاف ہوا کرتے ہیں موصوفات نہیں ہوتے**

اب یہ شبہ باقی رہا کہ اگر بوجہ مذکور منظر جمال خداوندی نہیں ہو سکتا تو پھر اس کا موجود مقید ہونا بھی بظاہر صحیح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مقید کو منظر مطلق ہونا لازم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق اور مقید اوصاف ہوا کرتے ہیں موصوفات نہیں ہوا کرتے۔ اور موصوفات کو اگر مطلق اور مقید کہتے ہیں تو باعتبار اوصاف ہی کہتے ہیں باعتبار ذات نہیں کہتے۔ جیسا کہ مضمون گذشتہ میں ہم نے بعد مجرد کو باوجود اس کے مطلق ہونے کے موجودات مقیدہ میں سے شمار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے مطلق ہے۔ مگر باعتبار عروض وجود موجود مقید ہے۔ اس وصف یعنی معرض وجود مقید ہونے سے اس کا اطلاق ذاتی ختم نہیں ہو گیا۔ وہ علی حالہ ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ تقیید بہ معنی تقطیع (جدا کر دینا) حقیقت میں ایک شکل اور خصوصیت ممتاز ہوتی ہے۔ (یعنی افراد نوع سے ممتاز کر دینے والی خصوصیت) اور یہ بھی واجب التسلیم ہے کہ وہ تقییدات اور جن کے ساتھ وہ تقییدات متصل ہیں باہم عارض و معرض ہیں۔ ایک کو دوسرے سے علاقہ ذاتی نہیں جو جدائی ممکن نہ ہو۔

مثلاً ایک سطح ہے جس میں سے ایک شکل مثلث کاٹ کر جدا کر لی گئی اور دوسری شکل مربع اور تیسری شکل مخمس۔ ان میں سے ہر شکل دوسری سے ممتاز ہے۔ اور سطح جس کے ساتھ یہ

اشکال یا تقیدات لگی ہیں معروض ہے۔ اور یہ اشکال یا تقیدات مثلث، مربع وغیرہ عارض۔ ان میں سے کسی شکل کو سطح کے ساتھ ذاتی علاقہ نہیں۔ صفات ذاتیہ کبھی منفک اور جُدا نہیں ہوا کرتیں۔ اگر ذاتی علاقہ مانا جائے۔ مثلاً سطح کے ساتھ مثلث کا ذاتی علاقہ مانا جائے تو اگر اس سطح میں مثلاً مدور یا مربع یا مخمس قطع کیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ مدور ہونے کے ساتھ مثلث بھی ہو یا مربع یا مخمس ہونے کے باوجود مثلث بھی ہو اور یہ اجتماع ضدین ہوگا جو محالات میں سے ہے۔ ﴿

ورنہ ایک مطلق کے لئے غیر متناہی لوازم ذات ہوں۔ (جیسی مثال مذکورہ بالا میں غیر متناہی اشکال کو سطح کے ساتھ لازم ماننا پڑے گا۔) یا غیر متناہی ملزومات ذاتی۔ کیونکہ یہ تقیدات اُن مطلقوں ہی کے ساتھ متصل ہوتی ہیں۔ سو وہ مطلق تقیدات کے حق میں ملزوم ذاتی یا لازم ذات ہوں تو بے شک یہی صورت پیش آئے گی جو معروض ہوئی۔ ﴿ اگر مثال مذکورہ بالا کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ اشکال ہندی مدور، مثلث، مربع، مخمس وغیرہ بے شمار تقطیعات معروض ہیں جن کو سطح عارض ہو رہی ہے۔ اس عارض کے بے شمار معروضات ہوں گے۔ (یعنی تقطیعات مذکورہ) اگر اس تعلق کو ملزوم ذاتی کا تعلق مانا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک لازم کے غیر متناہی ملزومات ذاتی ہوں۔ اس میں جو قباحت ہے آگے اُس کو بیان فرماتے ہیں۔ ﴿ اور ظاہر ہے کہ یہ بات کسی طرح قابلِ تسلیم نہیں۔ کیونکہ لازم ذات حقیقت میں ملزوم سے صادر ہوتا ہے۔ سو شے واحد مصدرِ اشیاء کثیرہ ہو تو اُس کی وحدت اہل عقل کے نزدیک بے شک ایک حرف غلط ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ (مقیدات کا تعلق اپنے موصوف کے ساتھ لازم و ملزوم ذاتی کا نہیں بلکہ وہ) باہم عارض و معروض، ممکن الانفصال ہیں۔ ﴿ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی موصوف بالوجود کو ”موجود مقید“ باعتبار اس کے وصف ”وجود مقید“ کے کہتے ہیں جو اُس موصوف کو ”عارض“ ہے ”لازم“ ذاتی نہیں۔ ورنہ وہ اس سے کبھی جدا نہ ہو سکتا۔ اگر یہ کہو کہ وجود مطلق معروض ہے اور تقیدات (یعنی وہ صورتیں جو حقائق اشیاء کے مناسب ہیں) اُس کو عارض ہیں تو پھر بھی یہ تعلق ملزوم ذاتی کا نہیں ہوگا کہ وہ صورتیں اپنے موصوف یعنی وجود سے (جس کو ان تقیدات یعنی

صورتوں کی وجہ سے اب وجود مقید کہا جائے گا) کبھی جدا نہیں ہو سکیں۔ بہر صورت اگر یہ تعلق لزوم ذاتی کا ہوتا تو یہ اعتراض درست ہوتا کہ اگر جسم مظہر جمال خداوندی نہیں ہو سکتا تو اس کا موجود مقید ہونا بھی صحیح نہ رہے گا۔ الغرض ہر موجود مقید کے لئے لازم نہیں کہ وہ مظہر جمال الہی ہو۔ پھر اگر وہ مظہر جمال الہی نہ ہو تو موجود مقید بھی نہ رہے۔ اس میں دھوکا لگنے کی وجہ ”عارض“ اور ”لازم ذاتی“ میں فرق نہ کرنا ہے، اس لئے اس کو واضح فرمادیا ہے کہ لازم ذات وہی صفت ہوتی ہے جس کا مصدر خود ملزوم ہی ہو۔ اس لئے وہ ممکن الانفصال نہیں ہوتا۔ اور یہ نظریہ بھی واضح کر دیا کہ شے واحد یعنی واحد بالذات اشیائے کثیرہ کی مصدر نہیں ہوتی۔ آگے فرماتے ہیں۔ ﴿

اور ظاہر ہے کہ عروض اوصاف ہی کا کام ہے۔ اس لئے موجودات مقیدہ میں اگر ہوگا تو ظہور وجود ہوگا، ظہور مصدر الوجود نہ ہوگا۔ اور یہ ایسی صورت ہے کہ صحن خانوں کی دھوپیں جو حقیقت میں انوار مقیدہ ہیں ”مظہر نور آفتاب“ ہیں ”مظہر مصدر الانوار“ یعنی آفتاب نہیں۔ ہاں جیسا کہ دھوپیں بوجہ تقابل منظر آفتاب ہیں، ایسے ہی سوائے بُعد (یعنی سوائے بُعد مجرد) اور موجودات مقیدہ بھی بوجہ تقابل مذکور منظر جمال خداوندی ہیں۔

### منظر اور مظہر کا فرق

مگر ”مظہر“ اور ”منظر“ میں اتنا ہی فرق ہے جتنا دھوپ اور آئینہ میں فرق ہوتا ہے۔ یعنی جیسے آئینہ کو بشرط تقابل یوں کہہ سکتے ہیں کہ آفتاب اُس میں جلوہ افروز ہے اور دھوپ کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ اُس میں آفتاب رونق افروز ہے۔ ایسے ہی بُعد مجرد کو بوجہ تقابل یوں کہہ سکتے ہیں کہ جمال جہاں آرائے عالم آفریں اُس میں رونق افروز ہے۔ اور سوا اس کے اور موجودات مقیدہ کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ جمال مذکور اُس میں رونق افروز ہے۔

عبادت روحانی کے ساتھ عبادت جسمانی بھی ہر شخص پر فرض ہے جب یہ مرحلہ طے ہو گیا تو اور سنئے کہ اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ کوئی عبادت کرے یا نہ کرے، ضرورت عبادت (اُس کے ذہن میں) ہو کہ نہ ہو بُعد مجرد۔ مظہر جمال خداوندی ہے، اور اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس ظہور کے باعث

عبادت جسمانی سب کے ذمہ لازم۔ کیونکہ جمالِ خداوندی مقید فی الحجۃ نہ سہی، پرایسی طرح متعلق بالہجۃ ہے کہ تقابلِ جسمانی اور حضورِ جسمانی متصور ہے۔ پھر کیا وجہ کہ رُوح تو مخاطبِ عبادت ہو اور جسم معطل رہے۔

اس حضورِ جسمانی کا انکشاف دیدہ بصیرت سے متعلق ہے۔ اسی دید بصیرت کو صوفیاء کی اصطلاح میں ”مشاہدہ“ کہا جاتا ہے۔ کسی نے اُس کو مدلل بدلائل عقلیہ نہیں کیا۔ چونکہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ولی عارف ہونے کے ساتھ ”حکمتِ ایمانیاں“ یعنی فلسفہ اسلامی کے بھی تبحرِ عالم تھے اس معرفت کو جو کہ عقل کی حد سے بعد کی چیز سمجھی جاتی تھی، حدودِ عقل میں سمجھ لائے۔ اکابر نے اس ”سِرِّ دلبراں“ کی طرف اپنے اپنے رنگ میں ”حدیثِ دیگران“ کے انداز میں اشارات کئے ہیں۔ جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

آمد سحر آں دلیر خونیں جگراں      گفت اے ز تو بر خاطر من بارِ گراں  
شرمت بادا کہ من بسویت نگراں      باشم تو نہیں چشمِ بسوئے دگراں  
بایار بگلوار شدم رُخگوارِ      بر گل نظرے فلندم از بے خبری  
دلدار بطعنہ گفت شرمِت بادا      رُخسارِ من ایں جاست تو در گل نگری  
ہاں یہ مشاہدہ بالا صالت دیدہ بصیرت ہی کا حصہ ہے دیدہ بصارتِ محبوب ہے۔ اور ناقص بھی۔  
نظرِ در دیدہ ہا ناقص فداست      وگر نہ یارما از کس نہاں نیست

### تلازمِ عبادتِ روحانی و عبادتِ جسمانی

اور شروع رسالہ میں یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ عبادتِ روحانی کو عبادتِ جسمانی لازم ہے۔ اور بوجہ ضرورتِ عبادتِ روحانی، عبادتِ جسمانی فرض ہے۔ اور اس لئے معبود کو تعلق بالہجۃ بطورِ مذکور لازم ہے۔ تاکہ ضرورتِ عبادت مرتفع ہو۔ بالجملہ دونوں طرف سے تلازم ہے۔ یعنی عبادتِ روحانی کو عبادتِ جسمانی لازم ہے اور عبادتِ جسمانی کو عبادتِ روحانی لازم۔ اسی کو تلازم کہتے ہیں۔ آگے ایک خلجان کی طرف اجمالی اشارہ کرتے ہیں۔ تفصیل کے ساتھ آگے بحث کریں گے۔ خلجان یہ ہے کہ جب ذات کا تقابلِ مذکور بالا

بدلائل مذکورہ ہر جگہ اور ہر جہت میں متصور ہے تو پھر کسی خاص جہت کی تخصیص کیوں فرمادی گئی۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ اب تک جو کچھ کہا گیا وہ اینما تولوا فنم وجہ اللہ کا بدلائل عقلیہ اثبات تھا۔ اب قول وجہک شطر المسجد الحرام کا مبنی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ بوجہ ضرورت عبادت، تعلق بالجہت کرم اختیاری پر مبنی ہے تاکہ تکلیف مالا یطاق لازم نہ آئے۔ چونکہ اس مشاہدہ کے لئے جو دید بصیرت سے متعلق ہے اُس کا نہایت مصفا ہونا شرط ہے۔ اس لئے سب کو اس کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے اور عبادت کا لزوم سب پر تھا تو اُزروئے کرم خاص ایک بزرگ تر مکان کی فضا کو جس میں نمائش گاہ انوار بننے کی صلاحیت ایسی تھی جیسے آمینہ کو بہ مقابلہ شمس ہے اپنا تخت گاہ قرار دے کر اُس کو قبلہ عبادت بنایا اور اس کی جہت کو عبادت کے لئے خاص کر دیا۔ آگے ایک اور استنباہ کے رد کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ جمال ذات کا ایک جہت سے تعلق بعد مجرد میں انعکاس وجود کے ہوتے ہوئے اگر اختیاری ہے۔ یعنی غیر ضروری تو عبادت کے لئے تخصیص جہت کا یہ مبنی کہ دید بصیرت کی رسائی جمال ذات تک ہو جائے گی ایک ظنی بات ہو کر رہ جاتی ہے اگر ایجابی ہے یعنی ضروری کہ کبھی اُس کے خلاف نہ ہو سکے تو خدا پر کسی بات کا وجوب نہیں مگر تم اس کو تعلق بالجہت پر مجبور مانو گے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔

اور بوجہ مناسبت معروضہ (جس کا بعد مجرد میں ہونا مذکور ہو چکا ہے) تعلق بالجہت ایک امر ایجابی ہے اختیاری نہیں۔ کہ بعد مجرد کا موجود ہونا اور اُس میں قابلیت انعکاس وغیرہ مناسبتیں سب اختیار خداوندی سے پیدا ہوئی ہیں۔ اُن کے نتیجہ میں یہ تعلق بالجہت ایک امر ایجابی ہوگا جیسا کوئی شخص با اختیار خود دو چیزیں ایک جانب میں اور دو چیزیں دوسری جانب میں رکھے تو ان کا مجموعہ چار ہوگا۔ یہ ایک ایجابی امر ہے۔ اس کو اختیاری نہیں کہہ سکتے اس کے خلاف اُس مجموعہ کا پانچ یا چھ بن جانا عقل جائز نہیں رکھتی جس طرح اس کو جائز نہیں رکھتی کہ حق تعالیٰ شلہ موصوف بصفات ممکنات ہو جائے۔ اسی طرح تعلق مذکور بھی اختیاری نہیں ہے۔ اور اس سے ذات میں کوئی نقص لازم نہیں آتا کہ ایجاب سے ہماری مراد اضطرار والا لزوم نہیں ہے۔ فرماتے ہیں۔ مگر ایجابی سے ان

## ایجاب اور اضطرار کا فرق

مگر ایجابی سے کسی کو وہم اضطرار ہو اضطرار کسی غیر کے دباؤ کا نام ہے۔ وہ غیر تو ”ضار“ ہوتا ہے اور یہ اُس کے مقابلہ میں ”مضطر“ کہلاتا ہے۔ (یعنی اُس پر کسی غیر نے لازم کر دیا جس سے وہ مجبور ہو گیا)۔ اور ”ایجاب“ اُس لزوم کا نام ہے جو خاص بہ مقتضائے ذات ہو بہ مقتضائے غیر نہ ہو۔

## حاصلِ کلام

بالجملہ بُعد مجرد بطور انعکاس مظہر جمال خداوندی ہے، اور سوا اس کے عالم ابعاد میں اور کوئی چیز مظہر جمال مذکور نہیں۔ اور نہ یہ ممکن کہ وہ مظہر جمال مذکور ہو۔ لیکن سوائے بُعد اس عالم ابعاد میں بجز اجسام اور کیا ہے۔ یعنی اس عالم ابعاد میں اور کوئی چیز بجز اجسام موجود ہی کہاں ہے کہ یہ احتمال ہو کہ اگر اجسام مظہریت کے لئے صالح نہیں ہیں تو سوائے بُعد وہ چیز صالح بن سکے گی تو جب کہ سوائے بُعد اور کوئی چیز ہے ہی نہیں تو بُعد ہی میں یہ انعکاس منحصر ہو گیا۔ اس لئے جوں کی نسبت یہ یقین ہے کہ وہ بطور انعکاس مظہر جمال خداوندی نہیں ہو سکتے۔ جوں کے قصہ سے فارغ ہو کر اب یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بطور انعکاس جو مشاہدہ ہوتا ہے وہ اس شے کا بذاتہ مشاہدہ ہوتا ہے، کسی شیخ یا مثال یا تصویر کا مشاہدہ نہیں ہوتا کہ کوئی یہ شبہ کرنے لگے کہ بصیرت کو جمال ذات کا نہیں بلکہ شیخ یا مثال کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلے کہ ذات حق کے بجائے اُس کی مثال یا تصویر کی عبادت قرار پائے۔ اور جس شرک سے بچے تھے۔ اب وہ دوسری صورت میں گلے کا ہار بن جائے۔

بُعد مجرد میں اہل نظر کو خود ذات و صفات ہی کا دیدار ہوگا

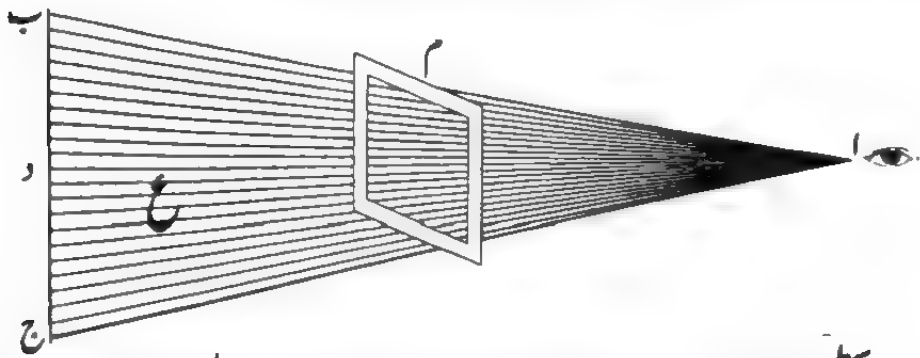
جب یہ گزارش ذہن نشین خاص و عام ہو گئی تو اب اور سنئے :

انعکاس اُلٹنے کو کہتے ہیں۔ سوا انعکاس آئینہ وغیرہ میں اُلٹنے کی یہ صورت ہے کہ

نورِ نظر کو بوجہ ظلمتِ قلعی جب آگے جانے کا راستہ نہیں ملتا تو مثل گیند ٹکر کھا کر جدھر

سے آیا تھا اُدھر کو پلٹتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ جس قدر مخروط نگاہ میں سے آنکھ سے آئینہ تک ہوتا ہے تو وہ بدستور حال خود رہتا ہے۔ اگر پلٹتا ہے تو اس مخروط کا وہ حصہ پلٹتا ہے جو در صورت عدم انعکاس سطح قلعی سے آگے ہوتا ہے۔ مگر وہ پلٹے گا تو اُس کا قاعدہ اُوپر ہو جائے گا۔ اس لئے اُس کی وسعت میں جو آئے گا وہی نظر آنے لگے گا۔

نورِ بصر جب آنکھ کے تل سے نکلتا ہے تو جیسے جیسے آگے بڑھتا ہے، پھیلتا ہے اور دُور تک پھیلتا چلا جاتا ہے۔ اس پورے پھیلاؤ کو جس کو ایک نورانی جسم تصور کیجئے ”مخروط نگاہ“ فرمایا گیا ہے۔ ایسی شکل کو اصطلاح ہندسہ میں شکل مخروطی کہتے ہیں۔ اور اس کے دونوں خطوں کے مقام اتصال پر جو زاویہ بنتا ہے وہ زاویہ مخروط کہلاتا ہے، اور ان دونوں خطوں کو ساقین اور اس زاویہ کے مقابل تیسرے خط کو جس پر ساقین ختمی ہوتی ہیں ”قاعدہ“ کہتے ہیں۔



یہ سطح کا ایک قطعہ ہے۔ اس نقشہ میں اب ج مخروط بصر کی سطحی شکل ہے۔ اس کا قاعدہ (د) ہے۔ م ایک شیشہ ہے جس پر قلعی نہیں ہے۔ اس لئے بصر کی نورانی شعاعیں اس سے گذر کر آگے بڑھتی ہیں۔ خط د کو ان کا منطقی مان لیا گیا ہے۔ اس لئے وہ اس مخروط کا قاعدہ ہے۔ ثقبہ عینیہ سے آئینہ کی سطح تک کی نورانی شعاعوں کا مخروط حصہ ق ہے۔ اور آئینہ سے پار ہو کر قاعدہ مخروط تک کا حصہ ع ہے۔ اب عبارت کا مفہوم سمجھئے۔

جس قدر مخروط نگاہ میں سے آنکھ سے آئینہ تک ہوتا ہے۔ یہ حصہ نقشہ میں (ق) کے نشان سے ظاہر کیا گیا ہے، وہ آئینہ پر قلعی کے بعد اپنے حال پر بدستور سابق رہتا ہے مگر وہ حصہ مخروط نگاہ کا جو قلعی نہ ہونے کی صورت میں شیشہ کے جسم سے آگے بڑھتا تھا، جس کو نقشہ میں (ع) کے نشان سے واضح کیا گیا ہے جس کا قاعدہ (د) ہے، قلعی ہونے کی صورت میں سطح مجلّا سے ٹکرا کر پیچھے کی طرف پلٹے گا۔ مگر وہ پلٹے گا تو اس کا قاعدہ (د) اُوپر ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ نور بصر کا یہ حصہ دوسرے حصہ سے زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے۔ اس لئے اُس کی وسعت اور پھیلاؤ میں جتنی چیزیں



آئیں گی وہ نظر آئیں گی۔ اپنی صورت بھی نظر آئے گی اور مزید ادھر ادھر کی چیزیں بھی دکھائی دیں گی۔ واضح رہے کہ نقشہ میں مخروط (ع) کو مخروط (ق) سے بہت زیادہ طویل دکھانا چاہئے تھا کیونکہ نگاہ کی مسافت بہت طویل ہے۔ اسی کی مناسبت سے اُس کا ”قاعدہ“ بھی طویل ہوگا۔ مگر جگہ کی تنگی کی وجہ سے اتنے ہی پر اکتفاء کر لیا گیا کہ توضیح مقصد کا کام اس سے چل سکتا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں جو چیز نظر آئے گی وہ بذاتِ خود نظر آئے گی اُس کی شمع یا مثال یا تصویر نہ ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے جو وہی فاصلہ معلوم ہوتا ہے جو آئینہ اور اشیاء منعکسہ میں ہوتا ہے۔

### زمین وغیرہ پر نگاہ کے منعکس ہونے کی وجہ

اور اس وقت زمین وغیرہ اجسام مکدہ رہ پر نگاہ کا نہ منعکس ہونا اس وجہ سے ہوگا کہ ان میں بوجہ عدم صفائی یعنی بوجہ گھر دراپن نگاہ ایسی طرح رہ جاتی ہے جیسے گیند گارے میں دھنس کر رہ جاتی ہے اور ٹکر نہیں کھاتی۔ غرض جیسے گارے کے اجزاء کے ادھر ادھر ہو جانے سے گیند کا زور تمام ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی نگاہ گھر درے اجسام کے مسامات میں پھیل جاتی ہے۔ نگاہ کا زور تمام ہو جاتا ہے۔

بہر حال صورتِ انعکاس اگر یہ ہے تو بُعدِ مجرّ د میں اگر ظہورِ ذاتِ خداوندی ہوگا تو اہل نظر کو خود ذات و صفات ہی کا دیدار ہوگا۔ شمع و مثال منفصل مقابل ذات و صفات نہ ہوگی، جو کسی کو شبہِ شرک یا احتمالِ حدود موجب خلجان ہو۔ جو لوگ انعکاس کی اصل معروضہ بالا کو نہیں سمجھتے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ آئینہ میں اصل صورت کے مقابل جو صورت نظر آ رہی ہے وہ ایک شمع یعنی ظل ہے اصل صورت کا، جو اصل صورت کا غیر ہے (اس کی ظلیت سے انکار نہیں ہے لیکن نگاہ جب آئینہ کی سطح سے ٹکرا کر لوٹتی ہے تو وہ اصل صورت ہی کو دیکھتی ہے) اور وہ بُعدِ مجرد میں جو کچھ جمال ذات و صفات کا مشاہدہ کریں گے اُس کو اسی طرح ذات و صفات سے جدا گانہ ایک شمع و مثال اور ذات و صفات کا غیر تصور کریں گے اور پھر اس شبہ میں مبتلا ہوں گے کہ یہ سب کچھ حادث ہے اور ذات و صفات حقیقیہ کا غیر۔ تو اب اس کی عبادت میں اُن کو شرک کا احتمال دامن گیر ہوگا۔

ہاں اتنی بات مسلم کہ مخروط شعاع نگاہ جب کسی چیز کو محیط ہوتا ہے تو باطن مخروط میں اُس چیز کی شکل ایسی طرح منتقل ہو جاتی ہے جیسے باطن قالب میں مقلوب کی شکل ہوا کرتی ہے کہ اصل شے میں جہاں ابھار ہوتا ہے قالب یعنی سانچے میں وہاں گہرائی ہوتی ہے۔ اور گہرائی کے مقابلہ پر ابھار ہوتا ہے۔ یہ مضمون اس عنوان کے ماتحت کہ ”صفات باوجود محاط ہونے کے موصوف کو محیط کیوں نظر آتی ہیں“ گذر چکا ہے دیکھ لیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ شکل باطن مخروط نگاہ شیخ اور مثال اصل ہوتی ہے۔ مگر چونکہ یہ بات ہر دیدار میں ہوتی ہے۔ اور اس کا ہونا مخالف دیدار اصل نہیں سمجھا جاتا۔ اگر دیدار خداوندی میں جو بوسیله بعد مجز د ہو یہ بات پیش آئے۔ اور دیدار مبصرات میں جو بوسیله آئینہ میسر آئے یہ کیفیت پیدا ہو، تو اُس کو دیدار شیخ و مثال نہ کہیں گے، دیدار اصل ہی کہیں گے۔

ہاں! اگر مقابل میں کوئی شیخ و مثال منطبع ہو، جیسا بظاہر آئینہ وغیرہ مظاہر میں معلوم ہوتا ہے تو البتہ بظاہر تو یہی ہے کہ وہ دیدار شیخ و مثال ہو۔ مگر غور کرنے کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی دیدار اصل ہی ہوتا ہے۔ ہاں اس صورت میں انعکاس نگاہ بظاہر نہ ہوگا، انعکاس منظور ہوگا۔ انعکاس نگاہ کی کیفیت تفصیل کے ساتھ واضح کی جا چکی ہے۔ وہاں یہ سمجھ میں آچکا ہوگا کہ نور بصر جس شے سے بھی متعلق ہوگا وہ نظر آئے گی۔ اگر آنکھوں کے مقابل ہے تو اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں۔ اگر مقابل نہیں، تو اگر ایسا سامان موجود ہے کہ اُس سے نور بصر نکل کر اور گیند کی طرح اچھل کر پیچھے کی طرف کی چیزوں کے مقابل آجائے تو اُن چیزوں کو سامنے والی چیزوں کی طرح دیکھنے لگتا ہے۔ یہ نور بصر تو ناظر ہے اور جو چیزیں نظر آرہی ہیں ان کو منظور کہیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ آئینہ وغیرہ اشیاء میں جو مثال منطبع ہم دیکھتے ہیں وہ کیا ہے؟ اس کے بارے میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ اصل منظور ہی ہے جو ادھر کے بجائے ادھر نظر آتا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ منظور کا عکس ہے جو آئینہ وغیرہ میں منطبع ہو کر جدا گانہ وجود مستقل کی طرح نظر آتا ہے۔ اسی پر آگے مفصل کلام کیا جائے گا۔ مقصد کلام یہ ہے کہ اگر ایسی کوئی صورت بعد مجرد میں پیش آجائے تو

اس کو غیر نہیں سمجھا جائے گا کہ عبادت میں احتمال شرک پیش آجائے۔ یہاں مقصد اس شکل منطبع کی تحقیق نہیں۔ صرف یہ بتانا مد نظر ہے کہ ہمارے نظریہ پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔ ﴿یعنی وہ شے جس کو آئینہ سے پلٹ کر نگاہ دیکھتی ہے وہ آئینہ میں بھی منعکس ہے﴾۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر آئینہ وغیرہ مرایا و مناظر کے باطن میں مقابل اصل منظور شیخ اور مثال منطبع ہو، اور اس سبب سے یوں کہیں کہ انعکاس نظر نہیں، بلکہ انعکاس منظور ہے۔ یہی شکل اصل بوجہ انقلاب جہت و رخ پلٹ کر آئینہ میں منطبع ہو گئی ہے (تو اگرچہ بظاہر اس کا ایک تحقق اصل سے جداگانہ نظر آتا ہے) تو اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ شکل باطن آئینہ ایسی طرح پر توہ شکل اصل ہے جیسے حرکت کشتی نشین پر توہ حرکت کشتی۔ ﴿یعنی ایک حرکت وہ ہے جو کشتی میں بیٹھے ہوئے شخص کی دیکھی جاتی ہے اور دوسری حرکت کشتی کی یہ بظاہر دو حرکتیں محسوس ہوتی ہیں۔﴾ یا نورِ زمین جسے دھوپ کہتے ہیں پر توہ نورِ آفتاب ہوتا ہے۔ یعنی آفتاب میں نور اور کشتی میں حرکت اور پھر ان دونوں، آفتاب و زمین اور کشتی و کشتی نشین کے ساتھ تقابل اور ارتباط ہو (کہ درمیان میں ابر وغیرہ مانع نہ آجائے۔ جو ارتباط توڑنے والا ہے) تو زمین میں دھوپ اور کشتی نشین میں حرکت ہو، نہیں تو نہیں۔ ایسا ہی شکل آئینہ وغیرہ مظاہر کا حال ہے۔ اصل میں شکل ہو اور اس سے تقابل اور ارتباط ہو، یعنی حجاب نہ ہو تو آئینہ میں شکل آئے، نہیں تو نہیں۔ غرض (یہ شکل آئینہ) مثل شکل تصویر اپنے وجود میں مستقل نہیں۔

مگر یہ ہے تو جیسے حرکت کشتی نشین وہ حرکت کشتی ہی ہوتی ہے، اور نورِ زمین وہ نورِ آفتاب ہی ہوتا ہے کوئی جدِ چیز نہیں ہوتی۔ ﴿کیونکہ دھوپ نورِ شمس کی شعاعوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور شعاعیں نورِ شمس سے متغایر نہیں ہیں۔﴾ ایسے ہی شکل آئینہ بھی وہ شکل اصل ہی ہوگی، جدِ چیز نہ ہوگی۔ گو وقتِ احساس مثل حرکت کشتی نشین (حرکت کشتی سے) و نورِ زمین (نورِ آفتاب سے) ایک جدِ چیز معلوم ہوتی ہو۔

تمام محسوسات و مدرکات میں جسم یا آواز و بو وغیرہ کی تقطیعات و کیفیات ہی محسوس ہوتی ہیں مادہ محسوس نہیں ہوتا بالجملہ شے و مثال کہو یا اصل کہو، انعکاس کی صورت میں اصل صورت ہی معلوم ہوتی ہے۔ مگر یہ نیرنگی صورتوں ہی میں ہے، مادے میں نہیں۔ اُدھر آئینہ وغیرہ مظاہر میں بھی صورتیں ہی منعکس ہوتی ہیں، مادہ منعکس نہیں ہوتا۔ مگر جیسے قابل انعکاس فقط صورتیں ہی ہوتی ہیں، مادے کو اس سے علاقہ نہیں، ایسے ہی قابل ادراک و احساس بھی یہ صورتیں ہی ہوتی ہیں، مادے کو اس سے علاقہ نہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ کون نہیں جانتا جسم اگر نظر آتا ہے تو اُس کی تقطیع اور رنگ ہی نظر آتا ہے اور کیا نظر آتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہی تقطیع اور رنگ مسکمی بصورت ہے۔ صورت میں اور کیا ہوتا ہے۔ القصہ مادہ جسم قابل دیدار نہیں۔

علیٰ ہذا القیاس اور احساسوں اور ادراکوں کو خیال کر لیجئے، یعنی آواز و بو وغیرہ کے ادراک و احساس میں بھی اُن کی تقطیعات و کیفیات ہی مُدرک اور محسوس ہوتی ہیں اس لئے اس سے زیادہ اُن کا ادراک اور احساس نہیں ہوتا۔

### عالم بالا کی صورت کو اجسام کی صورت پر قیاس نہیں کر سکتے

جب موجوداتِ عالم شہادت کا یہ حال ہے تو موجوداتِ عالم بالا کی حقیقت تک ادراک کی رسائی معلوم، وہاں بھی ادراک ہوگا تو صورت ہی کا ادراک ہوگا۔ خواہ بطور اصل ہو، یا بطور عکس۔ اسی لئے عبادت جو حضور اور ادراکِ معبود پر موقوف ہے۔ صورتِ خداوندی ہی سے متعلق ہے۔ ذو صورت اُس سے مستغنی اور غنی ہے۔

اس موقع پر یہ خلجان واقع ہو سکتا ہے کہ اللہ جل شلئے کے لئے جو صفات ممکنات سے منزہ ہے اور جملہ تعقیدات سے بالاتر اور وراء الوراء ہے صورت کا اثبات خلاف عقل و نقل ہے۔ چونکہ اس خلجان کی بناء اس پر ہے کہ جو اذہان اس عالم شہادت یعنی عالم اجسام کی قیدِ شکل و رنگ و بو میں مقید ہیں، وہ صورت کے مفہوم کو اپنے تنگ زاویہ نظر سے دیکھیں گے تو اُن کو بالیقین خلاف عقل و

نقل اور بالاتفاق عقائدِ اہل حق کے خلاف محسوس ہوگا۔ اس لئے ضروری ہوا کہ پہلے چند حقائق کا اظہار کر کے مخاطب کے زاویہ نظر میں وسعت پیدا کی جائے کہ وہ صورت کے مفہوم کو حقائق و افعیہ کے پیش نظر سمجھ سکے۔ پھر اجمال کے ساتھ لفظ ”صورت“ کا وہ مفہوم مرادی سمجھائیں جو عبادت گزاری کے فلسفہ کے مطابق اور اس کا صحیح مصدح ہو۔ کیونکہ عبادت جسمانی صورت سے قطع نظر کرتے ہوئے نہیں ہو سکتی جو صورت سے قطع نظر کے ساتھ ہوگی وہ روحانی عبادت ہوگی، جسمانی نہ ہوگی۔ اور یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ دونوں عبادتیں لازم ہیں۔ اس لئے اس کاوش کی ضرورت پیش آئی۔ بناء بریں پہلے صورت کا مفہوم اجمالاً سمجھاتے ہیں، پھر اس پر تفصیلاً کلام کریں گے۔ تاکہ تفصیلی بیان میں جو دلائل غامضہ ہیں اگر وہ ذہن نشین نہ ہو سکیں تو اجمالی بیان ہی قدر ضرورت کے لئے کافی ہو جائے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے زیادہ دل نشین انداز میں تقریر دل پذیر میں اس موضوع پر مبسوط کلام کیا ہے۔ وہاں بھی دلائل تو تقریباً یہی ہیں مگر اس سے زیادہ دل کش اسلوب ہے۔ مطالعہ کر لیا جائے تو اُمید ہے کہ ان شاء اللہ بخوبی مقصد حاصل ہو سکے گا۔ ﴿

### صورتِ خداوندی سے کیا مراد ہے؟ اس کا اجمالی بیان

ہاں اتنی بات قابلِ لحاظ ہے کہ جیسے مبہرات (آنکھوں سے نظر آنے والی چیزوں) کی تقطیعات یعنی اشکال و صور کو مسوعات کی تقطیعات پر قیاس نہیں کر سکتے، بلکہ یہی کہنا پڑتا ہے کہ ہر کسی کی تقطیع اور شکل و صورت اُس کے مناسب ہے۔ ﴿ یعنی مبہرات کی اشکال و صور ان کے مناسب ہیں اور مسوعات کی اشکال و صور ان کے مناسب۔ ﴿ ایسے ہی ”عالمِ بالا“ کی صورت کو صورتِ اجسام پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ بلکہ یہاں بدرجہ اولیٰ وہ قیاس غلط ہوگا۔ ﴿ حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی مراد ”عالمِ بالا“ سے یہاں وہ عالم ہیں جو اس عالم یعنی عالمِ ناسوت کے علاوہ ہیں۔ یعنی برزخ و عالمِ مثال و عالمِ ملکوت جن کی تفصیل عارفین اولیاء کی تصانیف میں موجود ہے۔ اس بات کو اپنے مکتوب دوم میں تحریر فرماتے ہیں کہ ذاتِ راقطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ ادراکِ نتواں کرد۔ اول ہر معلوم را کہ چنین باشد بغور بگرد کہ صورتِ ادراکِ آں چیست، منجملہ مدرکات، جسم از ہمہ مشہود تر است۔

شہود دیگر موجوداتِ عالم شہادت کہ از قسم ذوات باشند بشہود جسم نرسد چنانچہ بدیہی ست۔ چوں حالِ اداین ست کہ قوتِ درّا کہ از ادراکِ آلِ من حیث ہو عاجز ست حالِ دیگر ذوات چہ باشد۔

ابتدا ہی میں فرماتے ہیں۔

غیب را ابرے و آبے دیگر ست آفتاب و ماہتابے دیگر ست ﴿﴾ کیونکہ وہاں امکان اور موجود عالم شہادت ہونے میں تو اشتراک تھا۔ ﴿﴾ یعنی اشکالِ متصرات و اشکالِ مسوعات و اشکالِ مشمومات وغیرہ سب عالمِ امکان اور عالمِ شہادت کی موجودات ہونے میں ایک اشتراک رکھتی ہیں۔ لیکن یہاں تو الخ (یہاں (ذاتِ الہیہ میں) تو یہ بھی نہیں ﴿﴾ اب اصل مقصد کا اظہار کرتے ہیں کہ ذاتِ خداوندی پر صورت کا اطلاق کس طرح درست ہوگا۔ ﴿﴾ (پھر یہاں نہ صورت کیسے مراد ہو سکتی ہے۔)

بہ نسبتِ ذاتِ خداوندی اگر اطلاقِ صورت درست ہوگا، تو ایسی طرح ہوگا جیسے مرکز پر اطلاقِ صورتِ دائرہ (کہ مرکز کو یہ کہا جائے کہ یہ دائرہ کی ایک صورت ہے) اور دائرہ پر اطلاقِ صورتِ سطح (یعنی دائرہ کو یہ کہیں کہ یہ سطح کی ایک صورت ہے، حالانکہ سطح کا حال یہ ہے) غیر متناہی فی العرض والطول (یعنی طول و عرض دونوں جانب میں غیر متناہی) یعنی جیسے سطح غیر متناہی مذکور کے لئے اصل میں کوئی صورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ صورت ایک تقطیع کا نام ہے اور لا متناہی طول و عرض میں تقطیع کہاں۔

مگر بوجہ تماثل و تشابہ دائرہ کو صورتِ سطح مذکور اور مرکز کو صورتِ دائرہ کہہ سکتے ہیں اور اس وجہ سے مرکز کو صورتِ سطح مذکور کہہ سکتے ہیں۔ ﴿﴾ یعنی دائرہ اور سطح ایک دوسرے کے مثل اور ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لئے دائرہ کو سطح کی ایک صورت کہہ سکتے ہیں، حالانکہ خود سطح کی کوئی صورت نہیں۔ اسی طرح مرکز اور دائرہ ایک دوسرے کے مثل اور ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لئے مرکز کو دائرہ کی ایک صورت کہہ سکتے ہیں۔ حالانکہ خود مرکز کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ اور اس وجہ سے مرکز کو صورتِ سطح کہہ سکتے ہیں۔ ایک دوسرے میں جو تماثل اور تشابہ ہے اس کی توضیح بیان تفصیلی میں آرہی ہیں۔ ﴿﴾

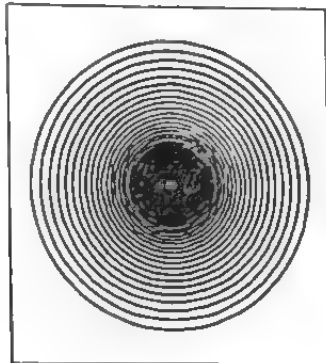
ایسے ہی اُس ذاتِ بے چوں و چگوں کے لئے تو اصل میں کوئی صورت نہیں۔

کیونکہ وہ ہر طرح سے غیر محدود اور علی الاطلاق مطلق ہے، اس لئے تقطیع اور تحدید کی کوئی صورت ہی نہیں، جو صورت کی صورت (یعنی گنجائش) ہو۔ یعنی صورت تو تقطیع اور تحدید کے حاصل کا نام ہے اور ذات کے لامحدود اور مطلق ہونے کی وجہ سے اُس ذات میں صورت کو ماننے کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔ مگر بوجہ تماثل..... الخ بوجہ تماثل و تشابہ تجلی وسط وجود و وجود، وسط وجود کو اُس کی صورت کہہ سکتے ہیں۔ یہاں بھی وہی نسبت ہے جو وہاں تھی۔

### بیان مفصل

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اگر کسی مرکز پر ایک دائرہ بنائیں، اور اُس دائرے کے گرد اگر سطح کو الی غیر النہایہ فرض کریں تو جیسے مرکز سے محیط دائرہ تک سب طرف سے بُعد برابر ہوگا۔ مسلمات ہندسہ میں سے ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں گے۔ ایسے ہی محیط دائرہ سے باہر مرکز سے لے کر الی غیر النہایہ بھی بُعد مساوی ہوگا۔ اور دائرے کی تعریف ہی یہ ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں۔ اس کو خط کے بجائے بُعد کی مساوات بھی کہہ سکتے ہیں تو جس شے پر یہ تعریف صادق آئے گی اُس کو دائرہ کہا جائے گا۔ اور سطح غیر منتہی پر یہ تعریف صادق آتی ہے۔ اور اس لئے چارنا چار یہ کہنا پڑے گا کہ سطح مذکور مستدیر الشکل (گول) ہے۔ اور دائرہ اُس کی شکل ہے۔

علیٰ ہذا القیاس جب یوں خیال کریں کہ اُس دائرے کے اندر ہزاروں دائرے اوپر تلے اُس مرکز سے بن سکتے ہیں، اور اُن سب میں چھوٹا دائرہ وہ ہے جس کے جوف میں سوائے مرکز اور کچھ نہ ہو (جیسے شکل مندرج ذیل میں ہے)



تو پھر بھی یہ خواہ مخواہ ماننا پڑتا ہے کہ مرکز بہ شکل دائرہ ہے۔ اور کیوں نہ ہو، جب سطوح مستدیرہ (گول سطحوں) کو اس وجہ سے ”دائرہ“ کہنے لگتے ہیں کہ اُن کے گردا گرد خط مستدیر ہوتا ہے تو پھر مرکز کو دائرہ کیوں نہ کہیں گے۔ یہاں بھی وہی خط مستدیر گردا گرد موجود ہے۔ خط مستدیر وہ خط ہے جو مرکز کے گرد اُس سے بالکل ہر طرف سے مساوی فاصلہ پر جا رہا ہے۔ جب اس کا شروع جہاں سے یہ خط چلا تھا اور منتہی دونوں مل جائیں گے تو اب اس خط کو دائرہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ دائرے کے معنی ہیں گھومنے والا۔ تو اس خط پر تو دائرے کا اطلاق معنوی اعتبار سے درست ہے۔ لیکن اس سطح کو بھی دائرہ کہنے لگتے ہیں۔ جو اُس مدور خط کے بیچ میں ہوتی ہے۔ باوجود یہ کہ وہ گھومنے والی شے نہیں ہے بلکہ قائم ہے۔ پھر مرکز کو اگرچہ وہ قائم غیر متحرک ہے، دائرہ کیوں نہ کہیں گے۔ یہ صورت کا مسئلہ نازک اور دقیق ہے۔ اس لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے حکیمانہ انداز کے ساتھ سمجھایا ہے۔ اب ناظرین کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے منظر کی طرف لے چلتے ہیں۔ جب دائرے اور مرکز کے تعلق کی بات ذہن نشین کرادی اور ظاہر ہے کہ دائرہ اور مرکز صرف سطح سے متعلق ہیں، تو اب اس سے آگے بڑھ کر گُرے کو مشارالہ بناتے ہیں جو جسم کی یعنی ابعاد ثلاثہ رکھنے والی صورت ہوتا ہے جس میں ایک مرکز ہوتا ہے جس سے تمام جوانب کے فاصلے باہم برابر ہوتے ہیں۔ بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح تم کو یہ ماننا پڑا ہے، کہ درحقیقت مرکز بھی تمام دوائر میں کا ایک سب سے چھوٹا مگر جامع دائرہ ہے کہ اپنی آغوش میں صورت دائرہ کے ساتھ معنا صورت سطح کو بھی لئے ہوئے ہے، اس طرح مرکز گُرہ بھی درحقیقت ایک سب سے چھوٹا گُرہ ہے، جو اپنی آغوش میں تمام صورتوں کو لئے ہوئے ہے۔ جس میں دائرہ کی صورت کے ساتھ سطح بھی ہے، جسم بھی ہے، کر ویت بھی ہے۔ فرماتے ہیں علی ہذا القیاس..... الخ۔

علی ہذا القیاس مرکز اور گُرہ اور اُس بُعد مجرد میں جو خارج از گُرہ الی غیر النہایہ موجود ہے، یہی اتحاد شکل و صورت موجود ہے۔ یعنی جس طرح آپ کو ایک لا محدود سطح کو شکل دائرہ ماننا پڑا ہے، اسی طرح اب بُعد مجرد کو جو لا محدود ہے شکل گُرہ ماننا پڑے گا۔ کہ جس طرح مذکورہ بالا گُرے کے مرکز سے اُس کی سطح مستدیر تک سب بُعد باہم برابر ہیں، اسی طرح جب ان ابعاد کو جن کو خطوط بھی کہہ سکتے ہیں۔ الی غیر النہایہ تصور کریں گے تو سب کو باہم



برابر ماننا ہی پڑے گا۔ اور جب برابر مان لیا تو شکل گروی لازم آگئی، اور جو مرکز آپ نے قرار دیا تھا۔ اُس میں جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں۔ سب اشکال جمع ہو گئیں یہی مطلب ہے اتحادِ شکل و صورت کی موجودگی کا۔ یہ ہے اُس تماثل اور تشابہ مذکورہ بالا کی شرح۔ ﴿

الحاصل سطوح غیر متناہیہ مذکورہ اور بُعد غیر متناہی فی الجہات الستہ میں اگرچہ بذات خود صورت و شکل بایں معنی موجود نہیں کہ بُعد و سطح معروض ہو اور وہ (صورت) عارض۔ مگر جیسے تصویر اور عکس کو صورتِ اصل کہتے ہیں اور وجہ اُس کی یہی ہوتی ہے کہ جو بات وہاں تھی وہی یہاں ہے۔ تو بوجہ تشابہ و تماثل مذکور دائرہ کو شکلِ سطح مذکور اور گُرہ کو شکلِ بُعد مذکور کہنا بھی ضروری ہوگا۔ اور جب مرکز شکلِ دائرہ اور گُرہ ہوا، اور گُرہ اور دائرہ شکلِ بُعد و سطح تو مرکز بھی سطح اور بُعد کی صورت اور شکل ہوگا۔ ﴿ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہمارا مقصد ”صورت“ سے وہ نہیں جو عام طور سے مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً جب صورت یا شکل زید کہتے ہیں تو اُس سے یہ مراد ہوتی ہے، کہ وہ شکل جو عارضِ جسم زید ہے اور جسم اُس کا معروض۔ کہ اس بناء پر کوئی یہ خیال کرے کہ غیر متناہی سطح اور غیر متناہی بُعد کو (جو چھوٹی جہات اُوپر نیچے مشرق مغرب، جنوب، شمال میں الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے) ہم معروض قرار دے رہے ہیں اور صورت کو عارض۔ ایسا کوئی تعلق ہم نے مراد نہیں لیا، بلکہ ہمارا مقصد صورت سے صرف ایک تشابہ اور تماثل ہے اور تشابہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مشبہ میں اصل کی تمام کیفیات موجود ہوں۔ جیسے تصویر کو جو کاغذ وغیرہ کی سطح پر بنی ہوئی ہوتی ہے۔ اصل کے تشخص سے مشابہہ دیکھ کر صورتِ اصل کہا جاتا ہے کہ جو بات یعنی تناسبِ اعضاءِ جسمانی اصل میں تھی وہ یہاں بھی ہے۔ اگرچہ پیمانہ بدلا ہوا ہے، نہ اُس میں اصل جسم کے نشیب و فراز ہوتے ہیں، نہ وہ اُن احکام کی محکوم علیہ ہوتی ہے جو اصل پر جاری ہوتے ہیں۔ بہر کیف تشابہ اور تماثل کی وجہ سے دائرہ کو سطح کی اور مرکز کو دائرے کی اور گُرہ کے مرکز کو گُرے کی اور گُرہ کو بُعد کی شکل قرار دی جاسکتی ہے۔ ﴿

مگر جو قصہ یہاں ہے وہی قصہ اُس تجلی میں ہے جو وسطِ وجود میں ہونی چاہئے

اور وجود میں اور ذاتِ معبود میں ہے۔

خصوصیات وسط وجود اور ذاتِ معبود سے اُس کے تعلق کی مفصل شرح  
شرح اس معما کی یہ ہے کہ ذات بے چون و چگوں کا کسی حد میں محدود ہونا تو  
ایسا غلط ہے، جیسا ہمارا تمہارا غیر محدود ہونا۔ اور کیوں نہ ہو، اُس کو محدود اور مقید کہئے تو  
اُس کے اوپر ایک اور غیر محدود اور مطلق ماننا پڑے گا۔ ﴿کیونکہ ہر محدود اور مقید کے لئے  
غیر محدود اور مطلق کا ہونا ضروری ہے اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے۔﴾

جس سے خدا کے اوپر خدا کا ہونا لازم آئے گا۔ اور جب اُس کو غیر محدود مانا تو پھر  
اُس مقام پر جو بمنزلہ نقطہ وسط اور مرکزِ گزہ ہو، اُس ذات بابرکات کی تجلی ضرور ہے۔  
وجہ اُس کی یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہو چکا کہ مرکز صورتِ دائرہ اور دائرہ صورتِ سطح  
غیر متناہی مشار الیہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس مرکز اور گزہ اور بُعد میں یہ اتحادِ شکل ہے۔ مگر  
اتحادِ شکل کی کل دو صورتیں ہیں: ایک تو تصویر کشی، دوسری انعکاس۔

سو تصویر کشی تو فعلِ اختیاری مصور ہے اور تصویر اس کی ساختہ پرداختہ۔

اور انعکاس ایک اضافتِ بے اختیاری ہے، اور عکس ایک نتیجہ ضروری۔  
﴿جب آئینہ اور آفتاب کا تقابل ہوگا تو اس کا ”عکس“ نتیجہ ضروری کے طور پر آئینہ میں نمایاں ہو  
گا۔ اس عکس اور آفتاب میں جو نسبت ہے اُس کو ”انعکاس“ کہا جائے گا۔﴾ ان دونوں (یعنی  
تصویر اور انعکاس) کو مطابق کر کے دیکھا تو مرکز میں عکس دائرہ اور سطح غیر متناہی نظر  
آیا۔ سامانِ تصویر کچھ نہ دیکھا، جو تصویر کہئے۔ ﴿آگے مرکز میں انعکاس کے ساتھ  
مشابہت کی وضاحت فرماتے ہیں کہ آئینہ میں آفتاب کے انعکاس کے سلسلہ میں اگر کچھ بات  
اختیاری ہوتی ہے اور کچھ غیر اختیاری تو یہی بات مرکز میں بھی ہے۔﴾ جیسے آئینہ اور آفتاب  
وغیرہ کا تقابل تو کسی قدر اختیار میں ہوتا ہے۔ پر انعکاس اور عکس دونوں اختیار سے  
باہر ہیں، ایسے ہی دائرہ کھینچنا تو اختیاری سہی پر مرکز کا مخرج الاقطار یا مجمع الاقطار ہو  
جانا اختیار سے باہر ہے۔ ﴿مرکز اس اعتبار سے کہ جتنے خطوط نقطہ مرکز سے محیط دائرے تک  
کھینچے جائیں جن کو اقطار کہتے ہیں جو کہ آپس میں برابر ہوتے ہیں وہ اُسی سے نکلتے ہیں ”مخرج

الاقطار“ ہے اور مصدر ابعاد بھی۔ اور اس اعتبار سے کہ جتنے اقطار ہیں اُن سب کے سرے مرکز پر جمع ہوتے ہیں ”مجمع الاقطار“ ہے۔ الغرض مرکز جس میں عام نقطوں سے کوئی امتیازی شان زائد نہیں ہوتی، کسی دائرہ کا مرکز بنتے ہی اُس میں غیر اختیاری طور پر یہ شان پیدا ہو جائے گی کہ وہ مخرج الاقطار بھی بن جائے گا اور مجمع الاقطار بھی۔ اسی کی وضاحت فرماتے ہیں۔ ﴿

نقطۂ مرکز کی کسی نے کوئی ہیئت نہیں بدلی، وہ اور سوا اُس کے اور نقطے مساحت اور شکل و صورت میں برابر ہیں۔ ہاں یہ بات کہ وہ مصدر ابعاد اور مجمع الاقطار بن گیا، دائرے کے کھینچتے ہی اُس کو حاصل ہو گئی۔ وہ اگر منجملہ دوائر متواز یہ مشار الیہا (جن کا نقشہ درج کیا جا چکا ہے) سب میں چھوٹے دائرے کی مساحت بن گیا اور اُس کا جوف اُس کو کہنے لگے تو یہ بھی دائرہ کبیرہ کے کھینچتے ہی بن گیا۔ ﴿ یہ ایسی ہی بات ہے جیسی کہ ایک نقطہ کتابت میں ہے یعنی (۰) میں جو عام نقطوں کی طرح ایک نقطہ ہے جس کو صفر کہتے ہیں۔ جس کا مفہوم ”کچھ نہیں“ ہوتا ہے۔ لیکن جب آپ اس کے آگے ایک لکھ دیں گے اس صورت میں (۱۰) تو ایک کے لکھتے ہی اب وہی نقطہ جو پہلے ”کچھ نہیں“ تھا اب اس کے باطن میں ایک عدد (۹) منعکس ہو گیا۔ جس سے اب اس مجموعہ کا مفہوم ۱+۹ یعنی دس۔ اگر آپ نے اس کے آگے دو کا ہندسہ لکھ دیا یعنی اس طرح (۲۰) تو اب اس کے باطن میں دو عدد (۹) منعکس ہو گئے۔ اب مجموعہ کا مفہوم ہوگا ۲+۹+۹ یعنی بیس۔ اگر مثلاً اس کے آگے آٹھ کا ہندسہ لکھ دیا یعنی اس طرح (۸۰) تو اب اس کے باطن میں آٹھ عدد (۹) منعکس ہو گئے۔ اب اس مجموعہ کا مفہوم ہوگا ۸+۹+۹+۹+۹+۹+۹+۹ یعنی اسی طرح الی غیر التہایہ قیاس کر لیجئے تو اس ایک نقطہ میں آپ بے انتہا نو (۹) کا مشاہدہ کریں گے۔ مگر یہ مشاہدہ بصارت یعنی چشم سر کا نہیں ہوگا بلکہ بصیرت کا ہوگا۔ اسی پر مرکز میں دائرے کے انعکاس کو قیاس کر لو۔ ﴿ اس لئے مرکز کو اگر بوجہ اتحاد شکل مشار الیہا عکس دائرہ اور عکس سطح غیر متناہی کہیں تو کہیں، تصویر نہیں کہہ سکتے۔

باقی وہ تقابل جو عکس کا سامان ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ دائرہ منتهی ہے تو مرکز مبداء۔ آئینہ اور آفتاب وغیرہ میں بھی تو یہی تقابل ہوتا ہے کہ وہ فوق میں ہے تو یہ

تحت میں، اُس کا رُخ اِدھر ہے تو اُس کا اُدھر ہے۔ یہاں بھی وہی تقابُلِ تضایف ہے جو آئینہ کے انعکاس کے لئے درکار ہے۔ تقابُلِ تضایف میں ایک کے مفہوم میں دوسرے مفہوم کی جھلک ہوتی ہے جیسے ماموں، بھانجا، چچا، بھتیجا، چھوٹا، بڑا، اُستاد، شاگرد، گویا ایک دوسرے کو آغوش میں لئے ہوئے ہوتا ہے۔ وہی آئنا سا منا ہے، جو آئینہ اور آفتاب میں ہوتا ہے۔ القصد مرکز میں اگر شکلِ دائرہ و سطح غیر متناہی یا شکلِ کرہ و بُعد غیر متناہی ہے اور دونوں شکلیں بطورِ مذکور متحد ہیں تو بوجہ اتحادِ بے اختیاری و فراہمی سامانِ انعکاس، اس اتحاد کو از قسم انعکاس سمجھیں گے۔ ایک کو دوسرے کی تصویر نہ کہا جائے گا۔

نتیجہ کلام... یعنی ذاتِ خداوندی کیلئے ایک تجلی وسطی چاہئے

مگر یہ ہے تو جہاں یہ سامانِ انعکاس ہوگا بے اختیارانہ انطباع اور انعکاس لازم آئے گا۔ جیسے سطح غیر متناہی اور بُعد غیر متناہی کا یہ انعکاس وسطِ سطح و بُعد میں واجب التسلیم ہے۔ (اس کا مفصل بیان پہلے بھی گذر چکا ہے) اسی طرح جو ہر طرف سے غیر متناہی ہوگا اور ہر طرح سے غیر محدود، اس میں بھی یہ عکس ماننا پڑے گا۔ اس لئے ذاتِ خداوندی کے لئے بھی جو مجموع الوجوہ مطلق اور غیر محدود ہے ایک تجلی وسطی چاہئے۔ یعنی اُسی قسم کا عکس یہاں بھی ضرور ہوگا جو سطح غیر متناہی اور بُعد غیر متناہی کے لئے وسط میں ہوتا ہے۔ یہاں ایک اُلجھن پیدا ہوتی ہے وہ یہ کہ سطح یا بُعد میں وسط کو متعین کرنے میں تو کوئی قباحہ نہیں ہے۔ بُعد تو خود مکان ہے، بلکہ ہر شے کی ظرفیت کے لئے اصل بُعد ہی ہوتا ہے، وہ بقید کم و کیف اگر مقید ہوتا ہے تو کوئی حرج نہیں۔ اگر نقطہ وسط سے شش جہات میں لاتناہی مان کر غیر متناہی کرہ کی کیفیت اس کے لئے مسلم ہو جائے تو کوئی قباحہ نہیں، کیونکہ وہ ممکنات میں سے ہے۔ لیکن ذاتِ جو مجموع الوجوہ مطلق ہے اور اس کم و کیف کے تقید سے بالاتر ہے۔ وہ ایسی لاتناہی سے بھی مبرا ہے جو بُعد کے لئے تعین فوق و تحت وغیرہ بیان کی گئی، جن کا مبنی وہ نقطہ مرکز ہی ہے۔ بنا بریں ذات میں واسطہ کی بھی کوئی صورت نہ بنے گی اور اُس کو بُعد پر قیاس کرنا غلط ہوگا۔ اس کے جواب میں بطور دفعِ دخل مقدر جس کی تقریر ہم نے کر دی ہے فرماتے ہیں۔ اتنا فرق ہوگا..... الخ

اتنا فرق ہے یعنی سطح میں چاروں طرف میں یعنی اس کے چاروں ابعاد میں لاتناہی اور کُترہ میں دو جہت فوق و تحت اور زیادہ ہو گئیں تو اُس کی لاتناہی چھ (۶) ابعاد میں ہوگی۔ ﴿ ہوگا کہ سطح و بُعد میں لاتناہی ابعاد ہے۔ وسط بھی باعتبار بُعد ہی لیا جائے گا ذاتِ خداوندی کی لاتناہی بے چوں و چگوں ہے۔ جیسے اُس کی ذات سب سے نرالی ہے ویسے ہی اس کی لاتناہی بھی نرالی ہوگی، اور اُس کا وسط بھی نرالا ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، غیر متناہی اور غیر محدود اور مطلق (یعنی ابعادِ غیر متناہی الخ) کسی بات میں تو متناہی اور محدود اور مقید ہیں۔ بُعد و سطح کا اطلاق اور لاتناہی اور لاتحدید اگر ہے تو فقط بُعد ہی میں ہے۔ اور اس وجہ سے سطح و بُعد مذکورین کو (جن کی تفصیل ابھی عرض کی گئی ہے) خواہ مخواہ بُعد میں مقید اور محدود سمجھنا لازم ہے۔ پر ذاتِ خداوندی کو بُعد و غیرہ (یعنی بُعد میں اور لا محدود) اوصاف میں مقید ماننا تو خدائی ہی کیا ہوئی۔

لاچار ہر طرح سے مطلق اور غیر محدود کہنا پڑے گا۔ اور اس لئے اُس کی لاتناہی اور اُس کا اطلاق اور اُس کا وسط بھی اُس کی طرح نرالا ہی ہوگا۔ ﴿ اس بیان کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ذات کی لاتناہی بُعد کی لاتناہی جیسی نہیں، اُس کا اطلاق بُعد کے اطلاق جیسا نہیں، اس کی شان لیس کمثلہ شئی ہے تو اب وسط کی کیا صورت ہوگی؟ دراصل حالیہ تجلی کے بعد انعکاس نہ ہونے کو بھی عقل قبول نہیں کرتی۔ فرماتے ہیں مکروہ عکس..... الخ ﴿

مکروہ عکس اور تجلی چونکہ باوجود فرقِ عظمت بوجہ انعکاس جملہ کمالات مجمع الکمالات ہوگی تو بعینہ ایسی ہی صورت ہو جائے گی جیسی مرکز کی ہوتی ہے۔ یعنی جیسے تمام ابعاد دائرہ مرکز میں اپنے حوصلہ کے موافق ہوتے ہیں، اگر فرق ہوتا ہے تو یہ ہوتا ہے کہ دائرے میں تفصیل وار جُدا جُدا تھے اور مرکز میں بالاجمال سب تہہ برتہ رکھے ہوتے ہیں، ایسے ہی تمام کمالات ذاتیہ جو بالتفصیل مرتبہ ذات میں جُدا جُدا تھے۔ مرتبہ تجلی ﴿ تجلی سے مراد ”تجلی اول“ ہے۔ اس کا اور ”صادر اول“ کا ذکر آگے بھی آئے گا۔ ان پر مفصل کلام تو حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے لوائحِ قاسمیہ میں کیا ہے۔ اجمالاً یہاں کچھ

بیان کر دینا وضاحت مراد کے لئے ضروری معلوم ہو رہا ہے۔ یہ تجلی یعنی تجلی اول جس کو تجلی اعظم، تجلی اکبر وغیرہ اسماء سے موسوم کیا جاتا ہے جملہ مراتب ذات اور صفات کا مبداء ہے۔

عارف باللہ حضرت مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ ”لائحہ شانزدہم لوائج جامی“ میں تحریر فرماتے ہیں:

ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء و صفات معز است و از جمیع نسب و اضافات مبرا۔ اتصاف  
او بایں امور، باعتبار توجہ است بعالم ظہور۔ در ”تجلی اول“ کہ ”خود بخود بر خود“ تجلی نمودن است۔  
”علم و نور وجود و شہود“ متحقق گشتہ و نسبت علم مقتضی عالیت و معلومیت شد۔ و نور مستلزم ظاہریت و  
مظہریت و وجود مستلزم واجدیت و موجودیت و شہود مقتضی شاہدیت و مشہودیت و ہم چنان ظہور کہ از  
لوازم نور است مستمر قست بہ بطون۔ (ص)

ترجمہ: ”ذات بہ حیثیت ذات تمام اسماء و صفات سے خالی ہے اور جملہ نسبتوں اور اضافتوں  
سے جدا۔ اُس کا ان امور (یعنی اسماء و صفات اور نسبتوں و اضافتوں) سے متصف ہونا عالم ظہور کی  
طرف یعنی تنزلات و تعینات کی طرف (توجہ کے اعتبار سے ہے۔ تجلی اول میں کہ خود ذات کا اپنی  
ذات پر جلوہ کرنا ہے) (اس سے) ”علم“ اور ”نور“ اور ”وجود و شہود“ متحقق ہو گئے (اب یہ ہوا کہ)  
علم کی نسبت مقتضی ہوئی عالیت اور معلومیت کی (اس لئے کہ نسبت کے لئے طرفین ضروری ہوتی  
ہیں) اور نور مستلزم ہوا ظاہریت و مظہریت کا، (کیونکہ نور کے خواص ذاتیہ میں سے ہے ظہور و  
اظہار، نور جس چیز پر جلوہ ریز ہو گا وہ اس کی ”مظہر“ بنے گی اور وہ نور خود ”ظاہر“ بن جائے گا۔) اور  
وجود مقتضی ہے واجدیت اور موجودیت کا۔ (یعنی اپنے وجود ذاتی سے موجود ہونا) اور شہود (آشنا  
سامنا) مقتضی ہے شاہدیت اور مشہودیت کا (کہ وہ بھی سامنے آئے اور دوسرے اس کے سامنے  
ہوں) اور اسی طرح ظہور جو کہ نور کے لوازم میں سے ہے بطون کی طرف دلالت کر رہا ہے۔ (ک)

(ک)..... و بطون را تقدم ذاتی و اولیت ست نسبت بظہور . پس اسم اول

و اخر و ظاہر و باطن متعین شد.

(ک) ترجمہ: اور بطون کو تقدم ذاتی اور اولیت (پہل) حاصل ہے ظہور کی نسبت۔ تو اسم  
اول اور آخر اور ظاہر اور باطن متعین ہو گئے۔

مندرجہ بالا عبارت سے یہ تو عیاں ہو گیا کہ تجلی اول جملہ تعینات اور مراتب تنزلات کی اصل  
ہے۔ تجلی اول کی حقیقت یعنی ”خود بخود بر خود تجلی نمودن“ کے معنا کو حضرت شمس الاسلام قدس اللہ  
سرہ العزیز نے اپنے ایک مکتب میں خوب بسط کے ساتھ اپنے مخصوص انداز میں مدلل طور پر واضح

فرمایا ہے کہ ذات بابرکات میں جو غیر متناہی ہے عالم ظہور کی جانب توجہ فرمائی تو اس سے ذات میں تموّج پیدا ہوا اور اُس سے ذات بابرکات کے جو اسرار بطون میں تھے وہ ظہور میں آئے اور بے انتہا اطراف و جوانب سے بے شمار تموّجات وسط ذات پر متوجہ ہوئے اور وسط ذات جو ایک دائرے یا گُرے کی طرح کے لاتناہی پھیلاؤ کے مرکز کے مرتبہ میں تھی۔ ان بے انتہا اطراف کے تموّجات کی طرف اس طرح متوجہ ہوئی جیسا نقطہ مرکز جو دائرے کے لئے اصل ہوتا ہے اپنے محیط کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور محیط کی طرف سے تمام خطوط مرکز پر جمع ہو جاتے ہیں اور مرکز مجمع الاقطار بن جاتا ہے، اسی طرح وسط ذات سے جو اسرار بطون میں تھے اطراف کی طرف جاری ہوئے اور اطراف کے اسرار وسط ذات پر جمع ہوتے رہے اور حرکت متقابلہ ایک جانب کی دوسری پر پڑتی رہی جس سے علاوہ تحقق دائرہ و مرکز گُرہ ایک تمثال بھی متخیل ہوئی اور اس کا عکس نمودار ہوا اور اطراف کی جانب جلوہ ریز ہوا اور حرکت سے اطراف کے عکس کی جہ سے مرکز میں غایت درجہ شعاعاں ظہور میں آیا۔ یہ حرکت چونکہ اولین حرکت تھی ذات سے ذات کی طرف، ذات کے باطن سے ظاہر کی طرف اور ظاہر سے باطن کی طرف۔ اس لئے اس تجلی کو ”تجلی اوّل“ کہنا بجا ہے اور اب زیادہ واضح طور پر چاروں اسماء مذکورہ اوّل، اخیر، ظاہر، باطن کا تحقق جس کو عارف جامی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے معلوم ہو گیا۔

اور جو پہلی چیز حرکت سے متحرک پر ظہور میں آئی وہ یہی ”وجود“ اور تحقق تھا۔ چونکہ حرکت میں صدور ہوتا ہے یعنی ایک جانب سے دوسری جانب جانا، اور یہ حرکت سب سے پہلی حرکت تھی اور صدور میں حرکت کے سوا اور کیا ہوتا ہے، تو اس لئے اس حاصل حرکت یعنی وجود کو ”صادر اوّل“ کہنا زیبا ہے۔ اس کے ماتحت جملہ صفات کو بطور گُرہ اور اُن کا ایک وسط مرکزی تصور کیجئے۔ اُن میں بھی اسی طرح تموّج واقع ہوا۔ یعنی تجلی اور اُس حاصل حرکت سے جو کچھ صدور ہوا وہ اُن کی تجلیات اور صادرات ہیں جو لا انتہا ہیں، تو یہاں بھی ایک تجلی اوّل اور ایک صادر اوّل ہوگا۔ اور یہ سب تجلیات اسی تجلی اوّل ”جس کو تجلی اعظم اور تجلی اکبر بھی کہتے ہیں“ کے حاصلات میں سے ہیں۔ ان تموّج صفات سے جو کچھ صادرات ہوئے وہ سرمایہ صفات ممکنات ہیں جس طرح صادر اوّل یعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات ہے۔

عارف جامی نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء و صفات معراست الخ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات میں کچھ بھی نہیں، اسی رسالہ میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے

تحریر فرمایا ہے کہ ”اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات میں اصول صفات بھی نہیں ہیں“۔ حقیقت یہ ہے کہ جو کمالات یہاں بطون در بطون میں ہیں وہ ارفع و اعلیٰ ہیں بہ نسبت جملہ مراتب کے۔

مرتبہ ذات کو مطلق اور ذات تحت اور لائقین بھی کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ذات مبارک اپنے مرتبہ سے نازل ہو کر مقید ہو گئی۔ ان تقیدات کا تعلق صرف صفات سے ہے یعنی اُن کے بطون اور ظہور سے ہے، اس کو بیان کرنے کے لئے یہ مطلق اور مقید وغیرہ کلمات ایک اسلوب کلام سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے، بلکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ تقیدات ہمارے ذہنی اعتبارات ہیں جیسا کہ اگر ہم زید کے نام کوئی خط بھیجیں اور پتہ پر زید کے نام کے ساتھ ساکن محلہ فلاں قصبہ فلاں، ضلع فلاں وغیرہ لکھیں تو ذات زید پر ان تقیدات سے کیا اثر پڑ گیا، وہ جیسی پہلے تھی ویسی ہی اب بھی رہے گی۔ ان تقیدات کا اثر اس پوسٹ مین یا قاصد کے ذہن پر ہی پڑے گا کہ ذات زید پہلے اس کے لئے خفا میں تھی اب ان صفات کے اظہار کے بعد ظہور میں آ گئی۔

لفظ ”لائقین“ صرف مفہوم تعینات مراتب کے مقابلہ پر ذات مطلق کے مرتبہ کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کر لیا گیا ہے، اس لفظ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح حقائق اشیاء مثلاً حیوان ناطق خارج میں متعین بنفسہ نہیں ہوتیں۔ اُن کا ظہور صرف افراد انسانی میں ہی ہوتا ہے، افراد سے الگ ہو کر اس کا کوئی مستقل وجود خارج میں نہیں ہوتا، اسی طرح ذات حق کا بھی خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں۔ العیاذ باللہ، بلاشبہ یہ خالص کفر ہے۔ اسی ابہام کے ازالہ کے لئے امام الطریقہ سیدنا الشیخ المجاہد فی سبیل اللہ حضرت الحاج امداد اللہ مہاجر کی قدس سرہ نے اپنے رسالہ ”انوار الوجود فی اطوار الشہود“ میں خاص طور پر توجہ فرمائی، اور اس اصطلاح ”لائقین اور اطلاق“ کی شرح فرمائی۔ لکھتے ہیں:

**فائدہ ہمام:** اعلم ان معنی اطلاق الذات ولا تعینها، ثم تنزلها وما تقید  
ہا لیس ما يفهم من ظاهر هذه الكلمات. كيف و هو تعالى متعین بالذات ومنزلة  
عن التغيرات. بل معنی التنزل فی الاصطلاح ظهور الشیء مع بقاء ذاته و  
صفاته الاولى فی مرتبة أخرى. و يرادله التعین والتجلی والتقیّد والتدلی. و  
هذا هو المعنی بالبعد و الفراق الذی یتروّم به اهل الاشواق الخ.

اہم فائدہ جانتا چاہئے کہ ذات کے اطلاق اور اُس کے لائقین، پھر اُس کے تنزل اور تقیّد کے معنی وہ نہیں ہیں جو ان کلمات کے ظاہر سے سمجھے جاتے ہیں، حالانکہ حق تعالیٰ متعین بالذات ہے اور تغیرات سے منزہ۔ بلکہ (اہل حقیقت کی) اصطلاح میں تنزل کے معنی ہیں کسی شے کا دوسرے



مرتبہ میں ظاہر ہونا اُس کی ذات اور پہلی صفات کے باقی رہتے ہوئے۔ اور اسی معنی میں ہیں الفاظ تعین اور تجلی اور تقید اور تدلی۔ اور بُعد و فراق سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں جس کا اہل محبت اپنے اشعار میں ترنم کیا کرتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں:

و معنى الاطلاق اطلاقه عن مثل هذه التعينات لاعن التعین الذى هو عين الذات فافهم حتى لا تقع فى الزلات. ولا تهجر بالهفوات۔  
ترجمہ: اور معنی اطلاق کے ہیں ذات کا اس طرح کے تعینات سے آزاد ہونا، نہ کہ اُس تعین سے آزاد ہونا جو عین ذات ہے۔ تو خوب سمجھ لو تا کہ تم لغزش میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔

تجلی اوّل اور صادر اوّل کے بقدر ضرورت بیان کے بعد عبارت کتاب کا مطلب سمجھئے۔ فرماتے ہیں ”ایسے ہی تمام کمالات ذاتیہ جو مرتبہ ذات میں بالتفصیل جُدا جُدا تھے یعنی ہر کمال ایک دوسرے سے ممتاز اور جُدا تھا۔ اب اس تجلی میں سب اکٹھے ہو گئے اور مرکز میں رُل مل کر سب ایک محسوس ہوتے ہیں۔ پھر مرتبہ تفصیل میں آ کر امتیازات باہمی عیاں ہوئے۔

مرتبہ ذات میں بالتفصیل اور جُدا جُدا ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرتبہ ذات بحث میں بالتفصیل اور جُدا جُدا تھے۔ یہاں مقصد یہ ہے کہ جب ذات میں جو غیر متماثل ہے تنوع ہوا تو وہ کمالات بالتفصیل اور جُدا جُدا ہوئے۔ اور جب یہ تنوعات لا انتہا اطراف سے وسط اور مرکز پر آ کر مدغم ہوتے رہے تو تجلی اوّل کا ظہور ہوا یعنی اس تجلی اکبر کے وسط میں سب کمالات اکٹھے ہو گئے۔ پھر مرتبہ تفصیل میں تعدد اور امتیازات کی نوبت آئی۔

رہا مرتبہ ذات بحث اس کو حضرت حاجی صاحب ممدوح قدس اللہ سرہ نے بھی لائقین، مجہول النعت والصفات غیب مطلق و مقطوع الاشارات تحریر فرمایا ہے۔ آپ نے لکھا ہے کہ ذات حقه بدون تجلی اوّل باطن بحث ہے۔ آپ نے آیت اللہ نور السموات والارض الخ میں کمشکوۃ کو مرتبہ ذات بحث کی تشبیہ قرار دی ہے اور مصباح کو تجلی اوّل کی۔ کیونکہ مشکوۃ (وہ طاق جس میں چراغ رکھا ہوا ہے) مخفی ہوتا ہے اُس کا ظہور مصباح کے تنور ہی سے ہوتا ہے۔ اس تنور سے پہلے وہ غیب الغیب اور مقطوع الاشارہ تھا۔

ذات حقه یعنی ذات متجلی تجلی اوّل اسم اللہ کا مدلول اور مسکمی ہے جو قرآن مجید میں اس حیثیت کے ساتھ موصوف واقع ہوا ہے اور دیگر اسماء سب اس کی صفات۔ لیکن اس مرتبہ تجلی سے قطع نظر کے ساتھ ذات کا نام اور صفات انسان کی دسترس سے باہر ہیں، اس مرتبہ پر دلالت کرنے والا اسم

اعظم ہم سے مخفی ہے۔ اس مرتبہ کی معرفت کے لئے بڑے بڑے شہبازانِ وادی تو حید نے بلند پروازیاں کی ہیں لیکن انجام وہی رہا کہ العجز عن درک الادراک ادراک۔

عنقا شکار کس نہ شود دام باز چیں کایں جا ہمیشہ باد بدست ست دام را  
مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ وراء الوراۃ ثم وراء الوراۃ ثم وراء الوراۃ تحریر فرماتے ہیں۔ بہت سے اکابر نے حسرت کے ساتھ یہ قطعہ لکھا ہے۔

چہ گویم باتو از مرغِ نشانہ کہ با عنقا بود ہم آشیانہ  
زعنقا ہست نامے پوشِ مردم ز مرغِ من بود آں نام ہم گم  
حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

کرائیگا آں شوخ مقدورست می دامن دے دل در تلاش وصل معذورست می دامن  
حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں تجلیِ اول اور صادرِ اول پر ہی بس کر دیا، کیونکہ یہاں مقصد صرف اتنی بات کا ثابت کرنا تھا کہ بیت اللہ تجلیِ گاہ تجلیِ اول اور بیت المقدس تجلیِ گاہِ صادرِ اول ہے۔ مراتب و جوب و صفات کمالیہ سب کا مبداء یہی تجلیِ اول ہے۔ اس پر یہاں کلام نہیں فرمایا۔ البتہ بعض مقامات پر کچھ اشارات کر دیئے ہیں جو تفصیلی معلومات کے شائق ہوں وہ لواحقِ قاسمی کا مطالعہ فرمائیں۔ کچھ مذکور میں سب بالا بحال بطورِ ادغام اکٹھے ہوں گے۔ اور اس لئے جیسے مرکز باقی سطحِ دائرہ سے بوجہ اجتماع ابعاد و جہات ذہن میں ممتاز ہوتا ہے، ایسے ہی تجلی مذکور بوجہ اجتماع کمالات اور مراتب سے ممتاز ہوگی۔

اور اس وجہ سے اُس کا نور ایک جُدا ہی رنگ پر ہوگا۔ جیسے دائرہ کے اوپر کی طرف دیکھئے تو تمام ابعاد مرکز کی طرف جاتے ہیں اور اس میں جا کر رُل مل جاتے ہیں، اور مرکز کی طرف سے دیکھئے تو پھر تمام ابعاد اُس سے نکل کر جُدا جُدا باہر کو جاتے ہیں۔ غرض اس امر میں بھی وہی انعکاس ہوتا ہے۔

تجلی کے ذریعہ سے کمالات ذاتیہ کا خارج کی طرف صدور

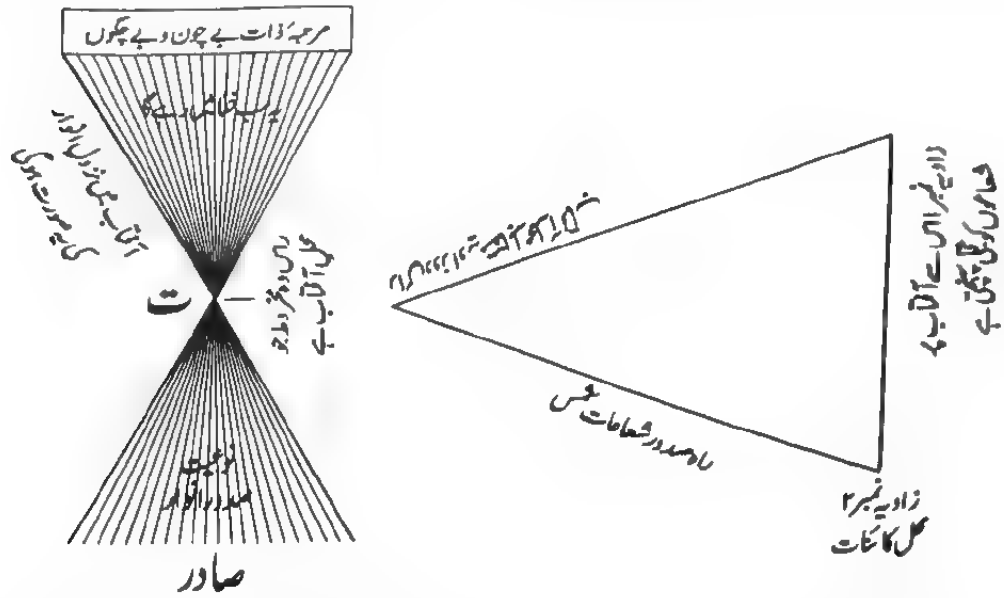
ایسے ہی ذات کی طرف سے لحاظ کیجئے تو تمام کمالات ذاتیہ تجلی میں آکر مجتمع ہو گئے، اور تجلی کی طرف سے خیال کیجئے تو پھر تمام کمالات کا باہر کو صدور ہے۔ اور ایسی

صورت ہوگئی جیسے محسوسات میں سے آفتاب میں سمجھ آتی ہے۔ یعنی اوّل تو یہ مسلم کہ نورِ آفتاب عطاءِ خدا ہے ﴿پچھلے مضامین میں نورِ آفتاب کو آفتاب کی صفت ذاتی قرار دی ہے۔ کیونکہ صفت ذاتی وہ ہوتی ہے کہ جس کا مصدر خود ذات ہو کسی سے مستعار نہ ہو۔ اس موقع پر یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ اس کلام سے مضامین گذشتہ کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ایک تمثیل باعتبار ظاہر ہے، کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ یعنی ظاہر نظر میں جس طرح نورِ قر، نورِ شمس سے مستفاد ہے۔ اس طرح نورِ شمس کے کسی دوسری طرف سے صدور کا ہم کو علم نہیں۔ اس لئے ہم نے مان لیا کہ یہ اُس کی صفت ذاتی ہے۔ اور اس کا انفکاک موصوف سے نہیں ہو سکتا۔ لیکن بہ نظر حقیقت میں جب دیکھا جاتا ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ ممکنات کی جس قدر بھی صفات وجودیہ ہیں اُن میں سے کوئی بھی خانہ زاد نہیں سب عطاءِ خدا ہیں، ذاتِ آفتاب کو نورِ آفتاب بھی عطاءِ خدا ہے۔ ﴿ اور اس لئے یہ خیال کرنا ضرور ہے کہ تمام شعاعیں جو بعد کو نکل کر جُدا جُدا ہو جاتی ہیں خدا کی طرف سے اُس میں آ کر مجتمع ہوگئی ہیں اور پھر اُس سے نکل کر جُدا جُدا ہو کر پھیل جاتی ہیں (جن کی اجتماعی ہیئت کو دُھوپ کہتے ہیں)۔ اگر پہلے سے (ذاتِ شمس سے) جُدا ائی اور پھر (اُس میں خدا کی طرف سے آ کر) اجتماع نہ ہوتا تو بعد کو انفصال اور جدائی بھی ممکن نہ تھی۔ ﴿ اور یہ ممکن نہ ہو سکتا جو کہ اب ہو رہا ہے کہ اُس سے کروڑوں شعاعیں نکل کر عالم کو جگمگا رہی ہیں۔ آگے ممکن نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں جو چیز وحدت ذاتی..... الخ ﴿

جو چیز وحدت ذاتی رکھتی ہے اُس میں کثرت ممکن نہیں ہے۔ ﴿ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ذاتِ شمس میں جدا جدا شعاعوں کی تجلی آ کر مجتمع ہوگئی۔ اس لئے یہ تعدد و جدائیگی کائنات پر شعاعوں کے انتشار کی صورت میں ممکن ہو سکی۔ ﴿ الغرض جیسے آفتاب اس صورت میں بمنزلہ راسِ دو مخروط ہے جو راس کی طرف سے سیدھی ملی ہوئی ہوں۔ یا بمنزلہ راسِ دو زاویہ متقابلہ ہے، ایسے ہی وہ تجلی بھی مرتبہ ذات اور مرتبہ صادر کے بیچ میں ہوگی۔

﴿ سامنے دیئے ہوئے نقشہ میں دو مخروط کا راس نقطہ (ت) ہے۔ اس کو محلِ آفتاب سمجھئے جس میں حق تعالیٰ کی طرف سے شعاعوں کی تجلی آ کر مجتمع ہوتی ہے۔ پھر اس میں سے کائنات پر

صدور کی کیفیت نیچے کے مخروط میں دکھائی گئی ہے۔



اس دو زاویہ متقابلہ (زاویہ نمبر 1 اور زاویہ نمبر 2) کی کیفیت اس نقشہ کے مطالعہ سے سمجھ میں آجائے گی۔ جس پر آفتاب کو فرض کیا گیا ہے۔ تفصیل موقع پر لکھ دی۔ مگر جیسے آفتاب کی شعاعیں آمد کے وقت محسوس نہیں ہوتیں۔ اگر ہوتی ہیں تو وقت صدور و خروج محسوس ہوتی ہیں۔ ایسے ہی مرتبہ ذات اور اس سے کمالات کی آمد تو مشہود نہیں ہو سکتی، بذریعہ استدلال ہی معلوم ہوگی، پر مرتبہ صدور تک مشاہدہ کو رسائی ہوگی۔

### آمد کمالات کے مشہود نہ ہونے کی وجہ

اور وجہ اس کی ظاہر ہے جس کا نتیجہ خفا اور اختفاء ہو وہ خفی کیوں نہ ہوگا (اس لئے کہ) مرتبہ اجمال و اجتماع میں بطون ہوتا ہے ظہور نہیں ہوتا، البتہ مرتبہ تفصیل و انفصال میں ظہور ہوتا ہے بطون نہیں ہوتا (جیسا کلی اور اس کے افراد کا حال ہوتا ہے) سو آمد پر اجتماع موقوف ہے اور صدور پر تفصیل موقوف۔ اس لئے آمد، اور جہاں سے آمد ہو محسوس نہیں ہو سکتی۔ اور صدور اور نتیجہ صدور کا محسوس ہو سکتا بشرط احساس و حواس ضرور ہے۔

یہی وجہ ہے کہ محیط میں خطوط کا مرکز کی طرف آنا ایسا ذہن نشین نہیں جتنا مرکز میں محیط کی طرف خطوط کا جانا۔ مرکز سے محیط کی طرف خطوط کے جانے میں ہرگز کسی کو مشکل نہیں ہے۔ بے سیدھ باندھے جہاں کو چاہو لئے چلے جاؤ، محیط کی طرف ضرور

جائیں گے۔ اور محیط سے مرکز کی طرف خط لائیں تو سیدھ باندھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آنے والے خطوط خود محسوس ہوتے تو یہ دقت کیوں ہوتی۔ کھ حاصل یہ ہوا کہ مرکز سے جو خطوط دائرے کی طرف جاتے ہیں اُن میں ظہور ہوتا ہے، اور دائرے سے مرکز کی جانب خفا ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت پیدا ہو گئی کہ گویا ایک مرکز پر دو دائرے ہیں، ایک جلی ایک خفی۔ اسی بات کو بطور خلاصہ کلام آگے ظاہر کرتے ہیں۔ کچھ الغرض دائرے میں بھی یہی ہوتا ہے کہ دو دائرے ایک ظاہر، ایک باطن اُوپر تلے، برابر برابر ایک مرکز پر ہوتے ہیں۔ کیفیت آمد ایسے مواقع میں مشہود نہیں ہوتی، البتہ کیفیت خروج معلوم ہوتی ہے۔

### تجلی اول معبود ہے صادرِ اول وجود

ازروم عبادت کے سلسلہ میں اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عبادت روحانی کے ساتھ عبادت جسمانی بھی لازم ہے۔ معبود حقیقی ذات حق جل شلنہ ہے جو بے چوں و بے چکوں اور غایت خفا میں ہے اور روح بھی غایت خفاء میں، بنا بریں روحانی عبادت کے لئے تو کسی کیفیت اور جہت کا تقید نہیں ہو سکتا۔ لیکن عبادت جسمانی میں چونکہ جسم ایک ظاہر چیز ہے، معبود کے ظہور کے بغیر اس کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں۔ اس کے لئے جسم کو کسی جہت میں رکھنا بھی ضروری ہے۔ اور معبود کا اس مرتبہ کا ظہور کہ اگر بصارت اس تک نہ پہنچ سکے تو بصیرت ہی پہنچ جائے لازمی ہے۔ ذات حق جو کنز خفی کی طرح بطون میں تھی، جب بطون سے ظہور میں آئی تو اس نے اول جو تجلی فرمائی اُس نے عبادت جسمانی کی صورت پیدا کر دی۔ اگرچہ ذات حقیقی کے لئے یہ بھی بہ مرتبہ حجاب ہے۔ مگر حقیقۂ حجاب نہیں ہے۔ کیونکہ حجاب حقیقی محبوب کا غیر ہوتا ہے۔ اور یہاں غیریت کا نشان نہیں۔ یہ تجلی اسی کے جمال کا حجاب ہے۔ بقول بعض اکابر۔

از جمالش بر جمالش پردہ ایست

اس لئے وہ عین ذات ہے، اسی کے لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے تقریرِ مجمل کی تمہید میں سب سے پہلے تجلی کو عین ذات ثابت کیا۔ اُس موقع پر بعض شعراء کا کلام بھی استشہاداً پیش کر دیا گیا تھا۔ غالب کا یہ شعر بھی یہی پہلو لئے ہوئے ہے۔

جب وہ جمالِ دل فرور صورتِ مہرِ نمرودز آپ ہی ہوں ظاہرِ سوزِ پردے میں منہ چھپائے کیوں

حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ بھی بلیغ اور مختصر الفاظ میں اس طرف اشارہ فرما گئے

جمالت آفتاب ہر نظر باد      زخوبی روئے خوبت خوب تر باد  
مرا ازتست ہر دم تازہ عیشے      ترا ہر سماعے حُسنِ دگر باد

(کل یوم ہونی شان ۱۲)

الغرض عبادت جسمانی کے لئے یہی تجلی اوّل معبود ہے۔ اس کو سجدہ کرنا خدا ہی کو سجدہ کرنا ہوگا۔ چنانچہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مگر چونکہ..... الخ مگر چونکہ تجلی مذکور تجلی اوّل ہے، اور صادر مذکور صادر اوّل، تو اس تجلی کو معبود اور اس صادر کو وجود کہیں گے۔ اس تجلی کو ذات سے جدا نہیں قرار دیا جائے گا۔ یعنی ذاتِ متجلی تجلی اوّل معبود حقیقی ہے۔ ذات محض میں تو بطون در بطون اور خفا در خفا ہے۔ اس تک رسائی انبیاء علیہم السلام اور کُمل اولیاء ہی کو میسر ہو سکتی ہے۔ عبادت جسمانی کے لئے یہ ظہور جس کو تجلی اوّل سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے عابد کی ذات کا تقابل ممکن ہو گیا۔ ورنہ ذات لاتعین میں تو تقابل کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔

### وجود کو صادرِ اوّل کہنے کی وجہ

کیونکہ اس سے اوپر کوئی مفہوم نہیں جو اس کو اوّل رکھے (یعنی اُس مفہوم کو مطلق کہا جائے اور اُس کی ایک تنقید کو وجود) اُدھر وجود کو دیکھا تو مجمع الکلمات دیکھا۔ جو کمال کسی کے لئے تجویز کیجئے اوّل اُس صاحب کمال کے وجود کی ضرورت نظر آتی ہے۔ اگر کمالاتِ عالم، وجود کی ذات کے ساتھ مربوط نہیں تو یہ ارتباط کیوں ہے۔ سو وجود کے اس مجمع کمالات ہونے سے بھی یہی پتہ لگتا ہے کہ اُس تجلی اوّل سے یہی صادر ہوا ہے۔ جو اُس کے تمام کمالات جن کا ثبوت اوپر گذر چکا ہے، اس میں موجود ہیں اور اوصاف نہیں۔

### عبادت کا مبنی صفاتِ معبود ہیں، صفات کی ترتیب پر مفصل کلام

اب بغور سنئے کہ وقتِ عرضِ مطلب آ پہنچا۔ وہ تجلی تو بذاتِ خود مصداق اسم ”موجود“ اور اسم جمیل ہے (یعنی ماہِ الموجودیت بذاتِ خود یہ تجلی ہے۔ اور جمال اس

کی صفت ذاتی ہے)۔ موجود ہونے کے لئے تو یہی ظہور آثار وجود کافی ہے۔ اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اس کے پر توہ سے تمام کائنات موجود ہوئی ہے۔ اور اُس سے اوپر بطون و ربطون اور خفا و رخصا ہے۔ کچھ ظہور ہو تو ظہور آثار کا نام لیا جائے۔

دور بینانِ بارگاہِ الست غیر ازیں پے نبرہ اند کہ ہست  
چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ معما عنقریب حل ہوا چاہتا ہے۔

### ذاتِ بحت پر جمیل کا اطلاق نہ آنے کی وجہ

رہا اسمِ جمیل اس مرتبہ پر اس کے صادق آنے اور اس سے اوپر کے مرتبہ پر صادق نہ آنے کی یہ صورت ہے کہ جمال کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے۔  
(۱) ایک تو اجتماعِ جملہ ضروریاتِ جمال۔ (۲) دوسرے قابلیتِ ادراک و البصار۔  
اَوّل کی وجہ تو یہ ہے کہ جمال کو جمال اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ ضروریاتِ جمال یعنی اعضاء معلومہ اور تناسب معلوم فراہم ہو جاتے ہیں۔

اعضاء معلومہ اور تناسب معلوم یعنی ان اعضاء میں نسبت باہمی جس پر خوب صورتی کا انحصار ہے جمال ممکنات کی ضروریات ہیں، ان کو اساس بنائے بغیر جمال حقیقی کا بیان دشوار تھا اس لئے یہ صورت اختیار فرمائی۔ ورنہ جمال حقیقی اعضاء معلومہ وغیرہ تصورات سے بالاتر ہے۔ یوں سمجھ لیا جائے کہ اعضاء معلومہ جن قوی کے مظاہر ہیں اور ان کا تناسب معلوم اپنی پوری شان و درجائی کے ساتھ اجمال کے مرتبہ میں اس تجلی اعظم میں مندرج و مخفی تھا، اور اس مرتبہ میں تمیز نہیں تھا۔ یہ تمیز مرتبہ تفصیل میں مظاہر میں آشکارا ہوا۔ جامی رحمہ اللہ اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔  
حسنِ خویش از رو کے خواہاں آشکارا کردہ پس پچشم عاشقاں خود را تماشا کردہ

غرض جمال اور جملہ دونوں ایک مادہ اور مصدر سے ہیں۔ اور اسی بات سے اہل فہم سمجھ سکتے ہیں کہ ”جمال“ اور کچھ ہے اور ”حسن“ اور کچھ ہے۔

### جمال اور حسن میں فرق کی توضیح

مزید توضیح کے لئے میں بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ جمال میں تو فراہمی سامان

مذکور چاہئے۔ کسی کو اس کی خبر ہو کہ نہ ہو۔ اور حُسن اوروں کو اچھا معلوم ہونے کا نام ہے۔ چنانچہ محاوراتِ عربی، مثل حَسَنَ لَدَيَّ یا حَسُنَ عِنْدَهُ (مجھے اچھا لگایا اُس کو اچھا لگا) وغیرہ اس پر شاہد ہیں۔ پر فہم کی ضرورت ہے۔)

مگر یہ ہے تو پھر خدا کو جمیل کہنے میں تو بشرطِ فراہمی سامان مذکور کچھ حرج نہیں۔ بلکہ نہ کہنے میں حرج ہے۔ کیونکہ اعتقادِ خلافِ واقع اور اخبارِ دروغ ہر کسی کے نزدیک بُرا ہے۔

البتہ حَسین کہئے، اور مطلب بھی اثباتِ حُسن و خوبی ہو تو پھر یہ دقت ہے کہ خدا کی یہ صفت اوروں پر موقوف رہے گی۔ اور پھر اُس میں بھی بوجہ احتمالِ غلط فہمی اہلِ بصر یہ یقین نہ ہوگا کہ یہ صفت اگرچہ دوسرے کے ادراک ہی پر موقوف ہو بہر طور حاصل ہی ہے۔ یعنی یہ بات یقینی نہ ہوگی کہ کوئی اہلِ بصر جس کو پسند کر کے اُس پر فریفتہ ہو گیا وہ واقعہً ایسا صاحبِ جمال ہے بھی کہ قابلِ پسندیدگی ہو۔ ایسا قصہ نہ ہو کہ ”لیلیٰ راجشتم مجنوں باید دید“ کہنا پڑے۔ شروعِ مضمون میں بیان کیا تھا کہ جمال کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے ایک تو اجتماعِ جملہ ضروریاتِ جمال دوسری قابلیتِ ادراک و ابصار۔ پہلی بات سے فارغ ہو کر اب دوسری بات پر گفتگو کرتے ہیں۔ پھر ہی دوسری بات یعنی یہ کہ جمال کے لئے لیاقتِ ابصار و ادراک بھی ضرور ہے۔ اس کے اثبات کے لئے کسی دلیل کے بیان کرنے کی کچھ حاجت نہیں۔ غرض جیسے رنگ اُسی کا نام ہے جو آنکھوں سے نظر آئے، اور آواز اُسی کا نام ہے جو کانوں سے سُنائی دے، ایسے ہی جمال اسی کا نام ہے جو اچھا معلوم ہو۔ سو اگر معلوم ہونے کی قابلیت ہی اُس میں نہ ہوگی تو پھر اچھا معلوم ہونا بھی معلوم۔ (یعنی اچھا لگنے نہ لگنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔)

مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ خواہ مخواہ معلوم ہی ہو۔ یعنی علم و ادراکِ اہلِ نظر کے تعلق کی نوبت بھی آجائے۔ اگر یہ ہو تو پھر حُسن و جمال دونوں ایک ہیں۔ ان دونوں میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ جمال میں تو بعدِ فراہمی سامان مذکور قابلیتِ ادراک ہی چاہئے، اور حُسن میں تعلقِ نظر کی بھی ضرورت ہے۔



غرض مصداق اور موضوع لہ جمال کا وہ سامان مذکور ہے۔ پروہ سامان خود ایسا ہے کہ کوئی صاحب نظر ہو تو اس کو اچھا معلوم ہو، اور مصداق اور موضوع لہ حسن کا کسی شے کا اچھا نظر آنا ہے۔ اصل میں وہ شے اچھی ہو کہ نہ ہو۔

### ذات حق میں جمال کا اثبات

جب یہ فرق حسن و جمال سمجھ میں آ گیا اور یہ معلوم ہو گیا کہ جمال کے لئے تمام وہ چیزیں چاہئیں جن کی فراہمی کے بعد کوئی چیز اچھی نظر آئے، تو اب یہ گزارش ہے کہ ذات خالق کائنات کا جامع الکملات ہونا تو مسلم۔ اول تو تمام عالم اس کا قائل، دوسرے مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ فیض خالق ہے، اگر خالق میں تمام کمالات نہ تھے تو مخلوقات میں یہ کمالات گونا گوں کہاں سے آئے۔

### مخلوقات میں نقائص کہاں سے آئے

ہاں، شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ مخلوقات میں عیوب اور نقائص بھی ہیں اگر وہ بھی فیض خالق ہیں تو خالق کا جامع العیوب ہونا بھی واجب التسليم ہوگا۔ اور اگر خانہ زاد مخلوقات ہیں تو کمالات بھی خانہ زاد ہوں تو کیا حرج ہے۔

مگر یہ شبہ اسی وقت تک موجب خلجان ہوگا جس وقت تک یہ نہ معلوم ہوگا کہ کمالات تقطیعیات وجودی ہیں اور نقائص پارہ ہائے عدمی۔ یعنی کمالات وجود کے ٹکڑوں میں سے اور نقائص عدم کے ٹکڑوں میں سے ہیں مطلب یہ ہے کہ ”کمالات“ وجود کے کمالات مطلقہ میں کے مخصوص افراد ہوتے ہیں، اور نقائص، عدم کے نقائص مطلقہ کے مخصوص افراد ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہر خیر کا منبع ”وجود“ ہے، اور ہر شر کا ”عدم“۔ ایک دو نظیر عرض کئے دیتا ہوں، ان شاء اللہ تعالیٰ اہل فہم اسی سے اپنا مطلب نکال لیں گے۔

### وجود اور عدم کی تقطیعیات کی مثالیں

سنئے! بیٹا ہونا قوت باصرہ اور آنکھ پر موقوف ہے۔ یہ دونوں موجود ہوں گی تو

بیٹا کہیں گے۔ نہیں تو نہیں۔ اور نابینا ہونے کے لئے کسی چیز کے ہونے کی ضرورت نہیں، ان دونوں کا یا ایک کا نہ ہونا کافی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ”شنوا“ ہونے کے لئے قوتِ سامعہ اور کان کی ضرورت، گویا ہونے کے لئے قوتِ ناطقہ اور زبان کی حاجت، اور لکھنے وغیرہ کے لئے قوتِ باطشہ اور ہاتھ چاہئیں۔ اور چلنے کے لئے پاؤں درکار۔ پر ”بہرے“ ہونے اور ”گوگٹے“ کے لئے، اور ”لنچے“ ہونے اور ”لنگڑے“ ہونے کے لئے کسی چیز کے ہونے کی ضرورت نہیں۔ فقط اعضاء مذکورہ اور قوائے مسطورہ کا نہ ہونا کافی ہے۔

اسی پر اور کمالات اور نقائص کو خیال کر لیجئے۔

قیاس کن زگلستان من بہارِ مرا

اس سے صاف ظاہر ہے کہ ”کمالات“ قطعاتِ وجود ہیں اور ”نقائص“ قطعاتِ عدم اور کیوں نہ ہو، نقصان خود عدم پر دال ہے۔ غرض بناءِ کمال وجود پر ہے، اور بناءِ نقصان و غیب عدم پر۔ اور ظاہر ہے کہ عدم مخلوقات اصلی ہے، اسی لئے خالق کی ضرورت ہوئی اور وجودِ مخلوقات مستعار، اسی لئے فیضِ خالق کہنا پڑا۔ مگر یہ فرق معلوم ہو گیا تو یہ بھی عیاں ہو گیا کہ کمالات خدا کی طرف سے مستعار ہیں اور نقائص و عیوب خدا کی طرف سے مستعار نہیں، خانہ زاد مخلوقات ہیں۔ یہ ایک ضمنی بحث تھی جو ایک شبہ کے ازالے کے لئے معرضِ تحریر میں آگئی۔ بات صفتِ جمال سے شروع ہوئی تھی اور جمال کے لئے ضروری ہوا خدا کی جامعیتِ کمالات کا بیان، کیونکہ وہی سامانِ جمال ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہوئی۔ اب اصلِ مطمح نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یعنی ”تجلیِ اول“ کی طرف جو کہ ذات سے عینیت کا تعلق رکھتی ہے۔ جب اُس کا مجمعِ کمالات ہونا واضح ہو جائے گا تو ”جمیل ہونا“ اور اس میں اُن صفات کا ہونا جو مقتضیِ عبادت ہیں خود ہی لازم آجائے گا۔ اور اس کی مبودیت کو تسلیم کرنے میں کوئی جھجک نہ رہے گی۔ فرماتے ہیں اور جب یہ بات..... الخ۔

تجلیِ اولِ مجمعِ کمالات ہے

اور جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اُسی سخنِ اول کو سنئے۔ جب ذاتِ باری تعالیٰ

جامع الکملات ہے تو تجلی اول مذکور بالضرور مجمع الکملات ہوگی اور کیوں نہ ہو تجلی مذکور بہ نسبت ذات بابرکات بمنزلہ مرکز دائرہ ہے۔ چنانچہ دقیقہ سنجان معانی (مضامین سابقہ) سے خوب سمجھ چکے ہیں۔ اور مرکز کا حال عیاں ہے کہ وہ مجمع الابعاد والجهات اور ملتقى الخطوط والاقطار ہوتا ہے۔ یعنی مرکز سے محیط تک ہر جہت کی تمام دور میں مرکز میں مخفی اور مجتمع ہیں اور دائرہ کے جتنے بھی قطر ہیں یعنی وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک پہنچتے ہیں، اُن کے تمام سروں کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کا مقام بھی مرکزی ہے۔ جو بات دائرہ میں بالتفصیل ہوتی ہے۔ وہ مرکز میں بالاجمال ہوتی ہے۔ سو جب تجلی مذکور بہ نسبت ذات بمنزلہ مرکز دائرہ ہوئی تو تمام کمالات ذات تجلی مذکور میں بالاجمال ہونے چاہئیں۔

### مرتبہ تفصیلی سے پہلے صفات میں تمیز و امتیاز باہمی نہیں تھا

اور پھر جب یہ دیکھا جائے کہ جیسے مرکز دائرہ بوجہ اجتماع ابعاد والتقاء اقطار نظر خیال میں باقی سطح دائرہ سے ممتاز و متمیز ہے، ایسے ہی موقع تجلی مذکور ذات کے اور مقامات سے (جن کا بیان اس سے پہلے ایک مفصل حاشیہ میں کیا جا چکا ہے) متمیز و ممتاز ہے۔ تو پھر اس کا اقرار بھی لازم ہے کہ تجلی مذکور سے پہلے تمیز و امتیاز کچھ نہ تھا۔ صفات و شئیوں میں تمیزات کا ظہور سب اسی تجلی (یعنی مرتبہ) سے ہوا۔ مولانا عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

زور یا موج گوناگوں برآمد زبے چونی برنگ چوں برآمد

### تمیز و امتیاز نہ ہونے کے نتائج

مگر تمیز و امتیاز نہ ہوگا تو علم کا ہے کو ہوگا۔ علم کا اول کام یہی ہے کہ معلوم کو غیر معلوم سے ممتاز و متمیز کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امتیاز و تمیز اس تجلی کے بعد ہی حاصل ہوا ہے۔ مگر جب علم اس سے پہلے نہیں تو جو جو صفات علم سے بھی متاخر ہیں وہ کا ہے کو اس مرتبہ سے پہلے ہوں گی یعنی ”قدرت، ارادہ، مشیت، تکوین“ وغیرہ جن کا تحقق علم کے تحقق پر موقوف ہے وہ بالاولیٰ مرتبہ مذکور سے متاخر ہوں گی۔

## صفات مذکورہ کے علم پر موقوف ہونے کی وجہ

وجہ توقف میں شاید کسی کو توقف ہو، اس لئے یہ گزارش ہے کہ (صفت ارادہ پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ) تعلق ”ارادہ“ مراد کے ساتھ علم مراد یعنی تعلق علم بالمراد پر موقوف ہے۔ اور یہ توقف بدیہی ہے۔ دیوانہ سے لے کر عاقل تک اس سے آگاہ ہے۔ ﴿مضمون پر غور کرنے سے پہلے تعلق اور تحقق کے فرق کو سمجھ لینا چاہئے۔ تعلق کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں مستقلاً پہلے سے موجود ہیں، اُن میں کوئی علاقہ پیدا ہو جائے۔ تحقق کے معنی حقیقت ثابتہ بن جانے کے ہیں۔ جیسے مثلاً دن، رات (بہ مرتبہ ثبوت تو پہلے ہی سے ہوتے ہیں) حقیقت ثابتہ اُسی وقت ہوتے ہیں، جب آفتاب طلوع ہو جاتا ہے یا غروب ہو جاتا ہے اُس وقت کہا جائے گا کہ دن تحقق ہو گیا یا رات تحقق ہو گئی۔ آگے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ارادہ اگر چاہنے مفہوم کے یعنی تعقل کے اعتبار سے علم کی طرح ایک مستقل صفت ہے۔ مگر اس کے لئے ”علم“ موقوف علیہ ہے۔ جب علم کا تحقق نہ ہوگا تو ارادہ کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔ جس طرح دن تحقق ہی نہیں ہوتا جب تک طلوع شمس کا تحقق نہ ہو جائے۔ جب تحقق ہی نہ ہوگا تو بغیر علم کے اُس کے بروئے کار آجانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔﴾

یہ توقف تعلق اسی پر شاہد ہے کہ ”ارادہ“ وغیرہ صفات کا تحقق بھی علم کے تحقق پر موقوف ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر صفات مذکورہ کا تحقق علم کے تحقق پر موقوف نہ ہو تو صفات مذکورہ کا تعلق بھی علم کے تعلق پر موقوف نہیں ہو سکتا۔ یعنی جب علم اور صفات مذکورہ میں یہ ارتباط نہیں کہ علم کے تحقق پر اُن کا تحقق موقوف ہو تو یہ معنی ہوئے کہ علم اپنے وجود میں صفات باقیہ سے مستقل اور مستغنی ہے، اور صفات باقیہ اپنے وجود میں علم سے مستقل اور مستغنی۔ ایک کو دوسرے سے کچھ علاقہ نہیں۔ اور یہ ہوگا تو بالبداہت دونوں اپنے اپنے تعلق میں بھی ایک دوسرے سے مستقل اور مستغنی ہوں گے۔ کیونکہ اصل تعلق ایک اتصال ہے۔ سو جب تحقق میں تباہُن اور انفصال ہے تو تعلق میں تباہُن اور انفصال ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ جو دو چیزیں جد اجد اہوتی ہیں، اُن میں سے ایک کا اتصال کسی چیز کے ساتھ دوسرے کے اتصال پر اُس چیز سے موقوف نہیں ہوتا۔

یعنی جب کہ دو چیزیں بالکل الگ ہوں گی تو اُن میں سے ایک کا کسی شے کے ساتھ ملنا اس پر موقوف نہیں ہوگا کہ پہلے اُس شے کے ساتھ وہ دوسری چیز ملے۔ اس کے بعد یہ پہلی چیز ملے۔ ﴿

ہاں اگر ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق پر موقوف ہو، یعنی باہم وہ نسبت ہو جو جسم میں اور سطح میں ہوتی ہے، تو پھر جس کا تحقق دوسرے کے تحقق پر موقوف ہوگا، اس کا تعلق بھی دوسرے کے تعلق پر موقوف ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، اس صورت میں موقوف علیہ منشاء انتزاع اور علت اور مصدر ہوگا، اور موقوف امر انتزاعی اور معلول اور صادر۔ ﴿

جس طرح خط (ہندی) ایک امر انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع سطح ہے جو خط کے لئے علت ہے اور خط معلول، سطح موقوف علیہ ہے اور خط موقوف ہے اور وہ مصدر ہے اور یہ صادر ﴿

اور ظاہر ہے کہ امر انتزاعی کا تعلق، بے تعلق منشاء انتزاع، اور معلول کا تعلق بے تعلق علت، اور صادر کا تعلق بے تعلق مصدر متصور نہیں۔ کیونکہ انتزاعیات اور معلولات اور صادرات کا وجود منشی انتزاع اور علل اور مصادر کے وجود سے جدا نہیں ہوتا۔ ﴿

یعنی انتزاعیات کا وجود اپنے مناشی یعنی منشاؤں سے اور معلولات کا وجود اپنی علتوں سے اور صادرات کا وجود اپنے مصدروں سے الگ ہو کر نہیں پایا جاتا جیسے دھوپ آفتاب سے منقطع ہو کر نہیں پا کی جاسکتی۔ دن آفتاب سے جدا ہو کر نہیں پایا جاسکتا۔ نقطہ ہندی خط سے جدا ہو کر نہیں پایا جاسکتا۔ ﴿

بلکہ مثل وجود سطح، جو جسم کے وجود کی انتہا ہوتا ہے، وہ بھی اپنے مناشی اور علل اور مصادر کے وجود کی انتہا اور نہایت ہوتے ہیں۔ اس لئے جیسے ”تعلق“، یعنی اتصال سطح بے تعلق و اتصال جسم ممکن نہیں، ایسے ہی اتصال و تعلق انتزاعیات بے اتصال و تعلق مناشی متصور نہیں۔

### حاصل کلام

غرض اگر علم کو اور صفات مذکورہ (قدرت، ارادہ، مشیت وغیرہ کے لئے منشاء انتزاع اور علت تسلیم کریں۔ تب تو یہ توقف تعلق صحیح ہو سکتا ہے، ورنہ یہ توقف ہرگز صحیح و راست نہیں ہو سکتا۔ لیکن جب ”علم“ کو بہ نسبت صفات باقیہ منشاء انتزاع اور

عَلَّتْ مانا تو پھر یہ بات بھی واجب التسلیم ہے کہ اور صفات کا وجود ”علم“ کے وجود پر اور اُن کا تحقق علم کے تحقق پر موقوف ہے۔

### ﴿وجود تحقق علم اور وجود و تحقق صفات سے کیا مراد ہے؟﴾

اوصاف وجودی دو قسم کے ہوتے ہیں اوصاف فاعلی اور اوصاف مفعولی۔ حق تعالیٰ شائد کے جملہ اوصاف فاعلی ہیں، ان اوصاف کا وجود اور تحقق کسی سے تعلق پر موقوف نہیں ہوتا اور جس کو عوام علم و ارادہ وغیرہ کہتے ہیں اس میں معلوم اور مراد سے تعلق ملحوظ ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہماری مراد یہ علم و ارادہ نہیں۔ یہاں پہلے اگر اوصاف فاعلی کی تعریف سمجھ لی جائے جو حضرت رحمہ اللہ علیہ نے تقریر دل پذیر میں فرمائی ہے تو اس موقع پر جو بات فرما رہے ہیں اُس کے سمجھنے میں تکلف نہیں ہوگا۔ وہ ہذا ”اگر کوئی وصف اوصاف وجودی میں سے اس بات کو مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف کے اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہئے جس پر یہ وصف واقع ہو تو ایسا وصف من جملہ ”اوصاف فاعلی“ ہوگا۔ اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف کے اس بات کو مقتضی ہو کہ اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہئے، جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو تو یہ وصف من جملہ ”اوصاف مفعولی ہوگا“۔ آگے فرماتے ہیں کہ ”اوصاف فاعلی ہر قسم کے خداوند عالم میں ہونے چاہئیں“۔

یہی بات یہاں بیان کی جائے گی۔ فرماتے ہیں مگر اہل فہم..... الخ

مگر اہل فہم سمجھتے ہوں گے کہ اس تقریر میں ”وجود و تحقق علم“ اور ”وجود و تحقق صفات“ سے وہ مراد نہیں جس کو عوام علم و ارادہ سمجھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک مستلٰی بالعلم والقدرة وہی مرتبہ تعلق ہے جس کو ہم نے مرتبہ تحقق سے علیحدہ تجویز کیا ہے بلکہ وہ ”مرتبہ“ مراد ہے جو اپنے مفعولوں سے متعلق ہوتا ہے (یعنی وصف فاعلی کا مرتبہ)۔

توضیح کے لئے ایک دو مثال معروض ہیں۔ ”نور“ آفتاب و قمر، یا ”قوت“ باصرہ و ناطقہ اور چیز ہے اور بعد تعلق نور یا تعلق قوت باصرہ و ناطقہ جو بات حاصل ہوتی ہے وہ اور چیز ہے۔ اگر فرض کرو نور آفتاب و قمر زمین و آسمان سے متعلق نہ ہو، یا قوت باصرہ و ناطقہ مبصرات و ملفوظات سے متعلق نہ ہو تو کسی عاقل کے نزدیک یہ نہ ہوگا کہ

آفتاب و قمر میں نور نہیں، یا آنکھ اور زبان میں قوت باصرہ اور قوت ناطقہ نہیں۔  
 غرض آفتاب و قمر اور چشم و زبان کا، نور اور قوائے مذکورہ کے ساتھ موصوف ہو  
 جانا اس پر موقوف نہیں کہ نور، زمین وغیرہ سے متعلق ہو، یا قوت باصرہ اور قوت ناطقہ  
 مبصرات اور ملفوظات سے متعلق ہو۔ ہاں زمین کا منور ہونا اور مبصرات اور ملفوظات  
 کا بالفعل مبصر اور ملفوظ ہونا اس پر موقوف ہے کہ نور زمین سے متعلق ہو اور قوت  
 باصرہ اور قوت ناطقہ مبصرات اور ملفوظات سے متعلق ہوں۔ غرض مفعول کا کسی  
 صفت کے ساتھ موصوف ہونا اس پر موقوف ہے کہ فاعل کی وہ صفت اُس سے متعلق  
 ہو۔ اور فاعل کا موصوف ہونا اس پر موقوف نہیں کہ اُس کی وہ صفت اُس کے مفعول  
 کے ساتھ متعلق ہو۔ سو وہ مرتبہ یہاں مراد ہے جس پر فاعل کا موصوف ہونا موقوف  
 ہے، وہ مرتبہ مراد نہیں جس پر مفعول کا ہونا موقوف ہوتا ہے۔

الغرض خداوند عالم جو دربارہ صفات فاعل ہے مفعول نہیں، بلکہ اُس کے لئے  
 مفعول بہ مخلوقات عالم ہیں قبل تعلق صفات بالخلوقات بھی موصوف بالصفات تھا۔  
 دور ازل قبلہ جانہا خم ابروئے تو بود      روئے تو سوئے دلم روئے دلم سوئے تو بود  
 پیش ازاں روز کہ خورشید فلک نورداشت      عالم عشق منور زمرہ روئے تو بود  
 یہاں سے حضرت مولانا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک لغزش واضح ہو جائے گی جو اُن  
 سے اُن کے اس مشہور شعر میں سرزد ہو گئی ہے۔

گناہ من ارندے در شمار ترا نام کے بودے آمرزگار  
 یعنی اگر ہم گناہ نہ کرتے تو آپ کا نام آمرزگار کیسے ہوتا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ  
 ہمارے گناہوں کی بدولت آپ بہ صفت آمرزگاری متصف ہوئے۔ حضرت شمس الاسلام  
 رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ اللہ جل شلئے اُس وقت بھی آمرزگار تھے۔ جب کہ نہ  
 گناہ موجود تھے۔ نہ گناہ کرنے والے پیدا ہوئے تھے۔ ﴿

حاصل کلام

سو وہ ”مرتبہ“ جس کو تعلق حاصل ہوتا ہے (اور جس کی بناء پر تعلق سے پہلے بھی

حق تعالیٰ اُس صفت سے متصف ہیں) علم میں موقوف علیہ ہے اور صفاتِ باقیہ میں وہ مرتبہ اُس پر موقوف۔ اور پھر توقف بھی فقط تعلق ہی میں نہیں بلکہ تحقق میں توقف ہے۔ ایک غلط فہمی کا ازالہ.... اس بیان سے کہ اس مرتبہ تجلی اول ہی سے علم اور اس کے واسطہ سے دیگر صفاتِ حقیقیہ کا تعلق ہے اور اس مرتبہ سے قبل کے مرتبہ میں کسی صفت کا اطلاق درست نہیں۔ یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں تو ذات کو مجتمع جمیع صفات کمال کے بجائے ان کے اضداد کا مجتمع مانا پڑے گا۔ اس کی تقریر خود فرماتے ہیں۔

نتیجہ بحث یعنی قبل از مرتبہ تفصیل ذات پر کسی صفت کا اطلاق جائز نہیں سو جب یہ ثابت ہو گیا کہ قبل (مرتبہ) تجلی مذکور اطلاق علم کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ کارِ علم وہ تمیز ہے (یعنی صفات میں باہمی تمیز) اور ظاہر ہے کہ قبل مرتبہ مذکور تمیز مذکور ممکن نہیں۔ اور کیونکر ہو، تمیز اور امتیاز کے لئے ایک متمیز اور دوسرا متمیز عنہ چاہئے۔ اور قبل مرتبہ مذکور وحدت در وحدت ہے۔ اثبیت نہ حقیقی ہے، نہ اعتباری۔ البتہ بعد مرتبہ مذکورہ ہر بات حاصل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ قبل مرتبہ مذکورہ اطلاق علم ناجائز ہے۔ اور جب اطلاق علم ناجائز ہو تو اطلاق دیگر صفات بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا۔ مگر اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ قبل مرتبہ تجلی مذکور یعنی مرتبہ ذات میں ذاتِ پاک صفات سے معزّی ہے، اور جب صفات مذکورہ نہیں تو اُن کی اضداد ہوں گی۔ اور اس وجہ سے ذاتِ پاک کا سراپا عیب ہونا لازم آئے گا۔

کیونکہ جیسے ہم اپنے اندر دیکھتے ہیں کہ اگر بینائی نہیں ہوتی تو پھر (اس کی ضد) نابینائی ہوتی ہے۔ اس لئے جب مرتبہ ذات میں صفات کمال نہ ہوں گی تو پھر خواہ مخواہ اُن کے اضداد یعنی نقائص اور عیوب ہی ہوں گے۔

توجیہ ازالہ غلط فہمی مذکور

وجہ اس کی یوں نہ سمجھنا چاہئے یہ ہے کہ اطلاقِ اسماء صفات جائز نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُصولِ صفات بھی نہ ہوا کریں۔ ان اُصولِ صفات کو شون کہتے ہیں۔



شیخ اکبر اور حکماء یونان تو شکون وصفات میں فرق نہیں سمجھتے اور عین ذات کہتے ہیں مگر حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ فرق کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک صفات لا عین ولا غیر ہیں مگر شکون عین ذات ہیں۔ وہ شکون کو اصول صفات قرار دیتے ہیں اور صفات کو زائد بذات یعنی باعتبار تعقل ذات سے جدا اور باعتبار تحقق عین ذات۔ مگر کشف سے اُن کو صفات کا دائرہ الگ محسوس ہوا تو انہوں نے اس کو شکون کے ظلال قرار دیا۔ اور زائد بذات ہونے پر اس اعتراض کا کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ذات کو ایسی چیزوں کی جانب احتیاج ثابت ہوگی جو ذات سے جدا ہیں، قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ وہی جواب اپنے مکتوبات میں تحریر فرماتے ہیں جو یہاں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ جب ذات میں اصول صفات یعنی شکون موجود ہیں تو صفات کی احتیاج ثابت نہیں ہوتی۔ وہ شکون کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں، ذات من حیث لہ کار علم می کند شان علم ست و ذات من حیث انہ کار قدرت می کند شان قدرت ست۔ شکون کے بارے میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مسلک معلوم ہوتا ہے۔ ﴿

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جیسے اصل دھوپ یعنی نور شعاعوں میں زیادہ ہے اور خود جرم آفتاب میں وہ اصل شعاعوں سے بھی کہیں بڑھ کر۔ ان تینوں چیزوں کو سمجھ لینا چاہئے۔ ”جرم آفتاب، نور آفتاب، شعاعیں“ جن کی اجتماعی صورت سے جو چیز پیدا ہوتی ہے اس کا نام دھوپ ہے۔ ان شعاعوں کا مصدر ”نور آفتاب“ ہے۔ ﴿

مگر بایں مرتبہ شعاع پر اطلاقی دھوپ نا جائز ہے، اور مرتبہ آفتاب پر اطلاقی شعاع ناروا۔ اور اگر کہئے تو (مرتبہ) شعاع کے حق میں دھوپ کہنا بمنزلہ دشنام ہے۔ اور آفتاب کے حق میں شعاع کہنا بمنزلہ گالی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کار پرداز شعاع و دھوپ یعنی تنویر تو اصل نور سے متعلق ہے۔ اور اطلاقی شعاع و دھوپ (مذکورہ بالا کے نامناسب ہونے) میں اُس کی پر نظر ہے جو بوجہ تزلزل مرتبہ شعاع بہ نسبت مرتبہ شمس، شعاع میں ہوتی ہے، اور بوجہ تزلزل مرتبہ دھوپ بہ نسبت مرتبہ شعاع دھوپ میں ہوتی ہے۔

ایسے ہی مرتبہ ذات میں اصول صفات موجود ہیں۔ پر اطلاقی اسماء صفات

اُس مرتبہ پر اُس مرتبہ کی توہین ہے۔ ﴿مرتبہ ذات میں جس کو ہندی میں بزرگن کہتے ہیں صفات کی نفی کی ایسی اعلیٰ توجیہ اب تک کوئی نہیں کر سکا۔ یہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے تفرّعات میں سے ہے بڑے بڑے مشائخ جب اپنے متوسلین کو اس مرتبہ کا مراقبہ کراتے ہیں تو اتنا ہی کہہ دیتے ہیں کہ اس مرتبہ میں صفات کا تصور نہ کیا جائے بلکہ نفی کی جائے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرتبہ کے لئے صفات کا اثبات ذات کی توہین ہے کہ ذاتِ بحت اس سے اکبر اور اعلیٰ وارفع و برتر ہے۔ جزاۃ اللہ خیر الجزاء۔

ذوقِ ایں نے شناسی بخدا تانہ چشی

آگے اُصول صفات کے تفوق اور انکشاف اسرار متفرعہ و نتائج غامضہ کا اظہار فرماتے ہیں۔ ﴿

### مرتبہ ذات کی جامعیت اور اس کا جملہ مراتب پر تفوق

غرض بایں نظر کہ مرتبہ صفات مرتبہ ذات سے صادر ہوتا ہے اور مرتبہ تجلی مذکور مرتبہ اصل کا پرتوہ ہوتا ہے، جو کچھ مرتبہ صفات اور مرتبہ تجلی میں ہوگا وہ مرتبہ ذات اور مرتبہ اصل میں اول ہوگا مگر بایں نظر کہ کارگزاری صفات اور کارپردازی تجلی مذکور اُس اصل سے مربوط ہے جو ذات سے صادر اور اصل کا پرتوہ ہے۔ (یعنی وجود سے جو کہ صادر اول ہے) اور (ذات پر) اطلاق اسماء (کے غیر مناسب ہونے) میں اُس کی پر نظر ہے جو ”تزلّی مراتب“ کو لازم ہے۔ ﴿جیسا کہ مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

ہر مرتبہ از وجود چلکے دارد      گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی ﴿

(اس کی شرح آگے خود فرماتے ہیں)۔ تو اطلاق اسماء مذکور تو ناروا ہوگا، پر اُس کا

اقرار لازم ہوگا کہ اصل صفات مرتبہ ذات میں مرتبہ صفات سے کہیں بڑھ کر ہے۔

### تزلّی مراتب کا ثبوت

باقی رہا تزلّی مراتب وہ خود اس سے ظاہر ہے کہ مرتبہ صفات معلول مرتبہ ذات۔

اور مرتبہ تجلی معلول اور پرتوہ مرتبہ اصل ہوا کرتا ہے۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ تجلی مذکور کی علت خود

ذات ہے یعنی وہ ذات کا پرتو ہے، یہ تجلی صفاتی ذات سے صادر ہوئی، ذات اُس کی علت اور مصدر ہے۔ اور یہ تجلی معلول اور صادر۔ اور معلول و صادر کا مرتبہ علت و مصدر سے مترسل ہوتا ہے۔ ﴿

حکماء یونان کے اس قول پر کہ صفات عین ذات ہیں تنقید

اس تقریر سے اہل فہم کو واضح ہو گیا ہوگا کہ حکماء یونان کا یہ قول کہ ”صفات باری عین ذات باری ہیں“ گویاں خیال صحیح ہے کہ مرتبہ ذات باری میں اصولی صفات مرتبہ صفات سے بڑھ کر ہیں، پر بایں وجہ غلط ہے کہ مرتبہ ذات پر اسماء صفات کا اطلاق اُن کے قول سے لازم آتا ہے۔ اور پھر اُس کے ساتھ یہ دوسری غلطی ہے کہ مرتبہ صفات کا انکار کرتے ہیں اطلاق صفات کا مرتبہ ذات پر صحیح، غلط ہونا تو (مذکورہ بالا تقریر سے) آشکارا ہو گیا پر اقرار و انکار میں (یعنی صفات کے اقرار اور اُن کے مرتبہ کے انکار میں ناظرین کو) شاید ہنوز تامل ہو، اس لئے یہ گزارش ہے۔

حکماء کے صفات کے اقرار کے باوجود

مرتبہ صفات سے انکار کی وجہ اور اس کا جواب

وجہ انکار حکماء تو فقط یہ ہے کہ در صورت اقرار مرتبہ صفات استکمال ذات بالغیر یعنی بالصفات لازم آئے گا۔ (جس سے ذات میں احتیاج ثابت ہوگی) پر جس شخص کو یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ مرتبہ ذات میں ”اصل صفات“ مرتبہ صفات سے بھی بڑھ کر ہے اُس کو یہ وہم ہرگز موجب خلجان نہ ہوگا۔ ہاں اگر مرتبہ ذات کو اُس اصل سے معڑی مانتے تو یہ بات بے شک لازم آتی۔ بلکہ اہل فہم کو تو بعد استماع تقریر مذکور یہ واضح ہو جائے گا کہ معاملہ بالعکس ہے۔ یعنی مرتبہ ذات تو اپنے کمال میں محتاج مرتبہ صفات کیا ہوتا۔ اُلٹا مرتبہ صفات اپنے وجود میں محتاج مرتبہ ذات ہے۔ توضیح کے لئے وہی مثال آفتاب و شعاع و دھوپ کافی ہے۔ یعنی کون نہیں جانتا کہ آفتاب اپنے تئور (یعنی روشن ہونے) میں محتاج مرتبہ شعاع،

اور مرتبہ شعاع اپنے تنویر میں محتاج مرتبہ دھوپ نہیں، بلکہ معاملہ بالعکس ہے، یعنی خود مرتبہ شعاع اپنے تحقق میں محتاج مرتبہ آفتاب، اور مرتبہ دھوپ اپنے تحقق میں محتاج مرتبہ شعاع ہے۔ یہاں جو کچھ کمال ہے وہ اوپر سے ماخوذ ہے۔

سو یہی صورت خدا کی ذات اور صفات میں، بلکہ تمام موصوفات اور اُن کی صفات میں ہے، پر فہم و عقل کی ضرورت ہے۔ انسان کی علم و قدرت وغیرہ صفات کا بھی یہی حال ہے، اور کیوں نہ ہو، وجہ مذکور دونوں جگہ مشترک ہے۔ یہاں بھی یہی ہے کہ مرتبہ صفات معلوم مرتبہ ذات اور صادر من الذات ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ ذات خداوندی قدیم اور واجب ہے، اور اس وجہ سے اُس کی صفات بھی قدم اور واجب ہیں، اور ذات انسان وغیرہ مخلوقات حادث و ممکن ہے، اور اس لئے اُس کی صفات بھی حادث اور ممکن ہیں۔ پر اُس کی ذات و صفات کا حدوث ایسا ہے جیسے دھوپ کا حدوث، یعنی شعاع آفتاب تو ذات آفتاب کے ساتھ ہے، جب سے وہ ہے جیسی سے یہ ہے۔ پر دھوپ میں یہ بات نہیں۔

### نتیجہ ذات ممکنات کے عین وجود ہونے کا اثبات

پر بایں ہمہ دھوپ بھی عین نور ہے، اور اس وجہ سے مصدر نورانیت کچھ نہ کچھ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کے قرب و جوار میں کچھ نہ کچھ نور ہوتا ہے، یعنی نہت اندھیرا نہیں ہوتا۔ ایسے ہی صفات باری تو ذات باری کے ساتھ ہیں۔ جب سے وہ ہے جیسی سے وہ بھی ہیں، وہ قدیم ہے تو یہ بھی قدیم ہیں۔ پر ذات ممکن اور صفات ممکن میں یہ بات نہیں۔ اُن میں وہ قدم نہیں جو ذات و صفات میں ہے۔ مگر بایں ہمہ ذات ممکنات بھی عین وجود ہے۔ اور اس وجہ سے کسی نہ کسی قدر مصدر و مظہر آثار وجود ہوتی ہے۔ سو وہ آثار وجود کیا ہیں؟ یہی صفات ہیں!۔ یہی وجہ ہے کہ بے وجود اُن کا تحقق ممکن نہیں ہے۔

جہاں بھی وجود کا اطلاق ہوگا صفات وجودیہ بھی ضرور ہوں گی

مگر یہ ہے تو پھر جہاں کہیں نام وجود ہوگا وہاں تمام صفات وجودیہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ تفصیل اس اجمال کی تو ان شاء اللہ ان ہی اوراق میں کہیں نہ کہیں ملے گی۔ اس لئے

یہاں زیادہ شرح کی ضرورت نہیں، پر بقدر ضرورت اشارہ بھی ضرور معلوم ہوتا ہے۔

سُنئے! جب تحقق صفات، ثبوت وجود پر موقوف ہوا تو خواہ مخواہ یہ کہنا پڑے گا کہ صفات وجودیہ بہ نسبت وجود ایک امر انتزاعی اور معلوم ہیں، اور اس وجہ سے فیما بین وجود و صفات اُسی نسبت کو تسلیم کرنا پڑے گا جو فیما بین مصدر و صادر ہوا کرتی ہے۔

انتزاعیات اصل میں مفہومات نسبیہ اور مضامین اضافیہ ہوتے ہیں اور مفہومات نسبیہ اور اضافیہ اُن کو کہتے ہیں جن کا ہونا اور سمجھنا دو اور کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ یعنی جیسے نسبیہ جملہ ملکہ منسوب اور منسوب الیہ کے وجود کے بعد وجود میں آتی ہے۔ (براہین قاسمیہ) جس طرح نور شمس مصدر ہے جس سے شعاعیں صادر ہیں تو نور شمس اور شعاعوں میں نسبت مصدریت مستزوع ہوتی ہے۔ اسی طرح صفات وجودیہ اور وجود کے مابین صدور کی نسبت مستزوع ہوتی ہے۔ تو جہاں بھی وجود ہوگا اُس کی معلومات یعنی صفات کا صدور بھی ضرور ہوگا۔ مگر اُن کے ظہور میں مظاہر کے مراتب استعداد کا بھی دخل ہوتا ہے۔ لہٰذا ورنہ ثبوت صفات کے لئے ثبوت وجود کی کیا ضرورت تھی۔ یعنی جب صفات وجود سے صادر ہی نہیں ہوئیں تو اُن کا تعلق یعنی اتصال کسی موصوف کے ساتھ تعلق وجود پر یعنی وجود موصوف پر کیوں موقوف ہوتا۔

مثلاً صفت سمع و صفت بصر کا تعلق زید سے اُسی وقت ہوتا ہے جب زید موجود ہو جاتا ہے یعنی حقیقت زید کا اتصال وجود کے ساتھ ہو کر وہ موجود کہلاتا ہے۔ بغیر اس کے حقیقت زید کے ساتھ صفات سمع و بصر وغیرہ کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے واضح ہوا کہ یہ سب صفات وجود ہیں۔

اس قسم کی تقریر چونکہ قریب ہی مرقوم ہوئی ہے اس لئے اتنا اشارہ ہی کافی ہے۔

بالجملہ صدور صفات وجودیہ من الوجود واجب التسلیم ہے۔ (اور حکماء کا اس مرتبہ سے انکار نامعقول ہے) اور چونکہ مصدر سے صادر جُء نہیں ہوا کرتا۔ اور ہو تو کیونکر ہو، معلول بھی کہیں علت سے جُء ہوا ہے، تو خواہ مخواہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جہاں نام وجود ہوگا خواہ نباتات میں خواہ جمادات میں وہاں علم و قدرت صفات وجودیہ بھی ضرور ہوں گی۔ فرق ہوگا تو بوجہ مزید قابلیت و نقصان قابلیت، کمی و بیشی صفات کا ایسا فرق

ہوگا جیسے آئینہ وغیرہ اجسام میں کمی بیشی قبول نور کا فرق ہوتا ہے۔

بالجملہ مصدر سے صادر جدا نہیں ہو سکتا (اور وجود سے صفات جدا نہیں ہو سکتیں) یہی وجہ ہے کہ وہ شعاعیں جو آفتاب سے صادر ہوتی ہیں۔ باوجود یہ کہ زمین و قمر وغیرہ سے بھی ان کی ایک جانب متصل ہوتی ہے۔ آفتاب سے منفصل نہیں ہوتیں، قمر و زمین سے منفصل ہو جاتی ہیں۔ اور قمر وغیرہ سے بھی (شعاعوں کا) انفصال اگر ہوتا ہے تو بہ حیثیت اتصال ہی ہوتا ہے بہ حیثیت صدور نہیں ہوتا۔ یعنی (خسوف قمر کے وقت زمین کے حائل ہو جانے کی وجہ سے) وہ اتصال جاتا رہتا ہے۔ اور بعد صدور من الشمس شعاعوں کو قمر کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے۔

پروہی شعاعیں بعد اتصال جب قمر سے صادر ہو کر کسی اور طرف کو جائیں تو پھر قمر سے انفصال ممکن نہیں (کیونکہ اب وہ مصدر نور ہے اور مصدر سے صادر جدا نہیں ہو سکتا) ہاں زمین وغیرہ اُن اشیاء سے اُن کا انفصال ممکن ہوگا۔ جن کی طرف قمر سے صادر ہو کر جاتی ہیں۔ چنانچہ قمر و زمین وغیرہ میں اگر کوئی جسم کثیف حائل ہو جاتا ہے تو وہ شعاعیں زمین وغیرہ ہی سے جدا ہو جاتی ہیں۔ پر قمر کے ساتھ اُسی طرح چسپاں رہتی ہیں جیسے در صورتے کہ قمر اور آفتاب کے بیچ میں کوئی جسم کثیف آجائے تو قمر سے شعاعیں منفصل ہو جاتی ہیں۔ پر آفتاب سے منفصل نہیں ہوتیں۔

الغرض ذات باری (تعالیٰ شانہ) اور ذوات مخلوقات میں فرقِ قدّم و حدوث ولوازمِ قدّم و حدوث ہے۔ (لوازم سے صفات مراد ہیں یعنی ذات باری کے ساتھ اس کی صفات بھی قدیم ہیں اور مخلوقات کی ذوات بھی حادث اور ان کی صفات بھی حادث۔ مگر اس فرق سے وجود کی موصوفیت میں فرق نہیں پڑتا۔) مگر یہ فرق ایسا ہے جیسا آفتاب اور اُس کے عکس میں یا اصل اور تصویر میں ہوا کرتا ہے۔ یعنی عکس آفتاب بہ نسبت آفتاب متاخر الوجود اور نیز (اُس میں) وہ عظمت و شان بھی نہیں جو آفتاب میں ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اس تصاویر کا غدی کو خیال کر لیجئے۔

مگر اس سے اس بات میں کچھ فرق نہیں آیا کہ جیسے آفتاب مصدر انوار تھا، ایسے ہی عکس آفتاب بھی مصدر عکس انوار ہے۔ یا جیسے صورت یوسفی مثلاً دل ربائے عالم تھی، تصویر یوسفی میں بھی وہی دل بری کی صورت ہے۔ کیونکہ تصویر میں وجود اپنی خصوصیات سے معزٰی نہیں ہوا۔ ان جملہ امثلہ مذکورہ سے حکماء پر یہ حجت قائم کرنا مقصود ہے کہ مرتبہ صفات کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ نیز اس مرتبہ کی مصدریت بھی بہ دلائل عقلیہ و مشاہدات ظاہرہ جلیہ جو مذکور ہوئے ثابت ہے۔ ابھی یہی بحث بہ مقابلہ حکماء چل رہی ہے کچھ اور آگے بڑھے گی، فرماتے ہیں۔ سوائے ہی الخ کچھ سوائے ہی (جیسا کہ تصویر یوسفی اصل وجود سے متاخر ہے) اس تاخر وجود سے جو حادث کو بہ نسبت قدیم لازم ہے اور اس حقارت و ذلت سے جو مخلوقات کو بہ وجہ احتیاج بہ نسبت خالق غنی حاصل ہے، اس میں فرق نہیں آسکتا کہ ”ذات واجب“ فی الحقیقت مصدر اول ہے (تجلی اول کے لئے) کیونکہ وہ تجلی جو (اس سے صادر ہوئی اور اب خود) مصدر معلوم ہوتی ہے (وجود منبسط کے لئے) وہ بھی اسی (ذات واجب کا) پرتو ہے۔

یاں یوں کہئے کہ تجلی اول یعنی وہ تجلی جو بہ نسبت ذات بابرکات بہ منزلہ مرکز دائرہ اور مستحکم بہ اسم موجود و اسم جمیل اُس کو قرار دیا ہے (یعنی موصوف بہ صفت وجود اور موصوف بہ صفت جمال) اگر مصدر صفات واجب ہے (بایں معنی کہ ان اصول صفات (شیون) سے جو ذات واجب کا عین ہیں یہ صفات متفرع ہوئیں جس طرح آم کی گٹھلی میں برگ و شاخ وغیرہ سب کے اصول پنہاں ہوتے ہیں، پھر اُن سے متفرع ہو کر درخت بن جاتا ہے۔ اس درخت سے جو پتے پھول پھل وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں سب اس درخت ہی کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ گٹھلی کا پھل گٹھلی کے پتے اور پھول کوئی نہیں کہتا۔ اگرچہ اصل اور مصدر وہی ہے۔ کچھ تو ذات ممکن مصدر صفات ممکنہ ہے۔ کچھ ذات ممکن کے مصدر صفات ہونے کی تشریح: ذات ممکن سے مراد ہے کسی فرد کی ماہیت یعنی ماہیت نوعیہ مع میزات مثلاً زید کی ذات حیوان ناطق مع تشخص ہے (جس سے وہ دوسرے افراد انسانی سے متمیز ہوتا ہے۔) یہ

بتانا مقصود ہے کہ مثلاً یہ ذات زید اُس کی صفات علم و سمع و بصر اور قدرت وغیرہ کے لئے مُصدّر ہے۔ (اس کی ان سب صفات کو صفات ممکنہ کہا جائے گا) اور کیوں نہ ہو۔ آخر ممکنات اور مخلوقات بتما مہا عکوس تجلیات ذات بابرکات ہیں۔

وجہ اُس کی یہ ہے کہ یہ ظہور آثار علم و قدرت جو بالبداهت مخلوقات میں مشہود ہے بے اس کے متصور نہیں کہ عکوس علم و قدرت وغیرہ صفات کا پرداز آثار مذکورہ ہوں۔ یعنی علم و قدرت انسانی کے آثار جو ہم دیکھ رہے ہیں کہ بڑی بڑی مشینیں، ریلیں، ہوائی جہاز، میزائل، راکٹ، سیاروں کی رفتار اور ان کی ماہیات وغیرہ ہزاروں چیزیں انسان کے احاطہ علم و قدرت میں مشاہدہ ہو رہی ہیں۔ یہ سب کچھ انسان کے علم و قدرت ذاتیہ کے نتائج نہیں ہیں۔ بلکہ یہ سب علم و قدرت خداوندی کے عکوس کا شاہکار ہیں۔ جن کا فیضان روزمرہ ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ دائرہ کے احکام آثار دائرہ ہی میں پائے جاتے ہیں، مثلث اور مربع میں اُن کا تحقق اور ظہور ممکن نہیں۔ اور مثلث و مربع وغیرہ کے احکام و آثار مثلث، مربع وغیرہ ہی میں پائے جاتے ہیں دائرے میں اُن کا تحقق اور ظہور ممکن نہیں۔ غرض آثار و احکام بہ نسبت موثر و محکوم علیہ لوازم ذات ہوتے ہیں۔ مثلاً دائرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ ایک خط مستدیر سے گھری ہوئی شکل ہوتا ہے۔ اُس کے آثار میں سے یہ ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں سب برابر ہوں یہ باتیں مثلث اور مربع میں کہاں مل سکتی ہیں۔ یا مثلث کا حکم یہ ہے کہ وہ ایسی شکل ہے جو تین خطوط سے گھری ہوئی ہو، اُس کے آثار میں سے ایک یہ ہے کہ اُس کے دو خط مل کر تیسرے خط سے بڑے ہوتے ہیں۔ یہ باتیں دائرے میں کہاں مل سکتی ہیں۔ یہ مثلث کی لوازم ذات ہیں جس طرح وہ احکام دائرے کے لوازم ذات ہیں۔ اسی طرح جو خصوصیات ذات ممکن ہیں وہ اسی کے لوازم میں سے ہوں گی اور جو خصوصیات وجود ہیں جس نے ذات ممکنہ کے ساتھ منضم ہو کر اس کو موجود بنا دیا وہ وجود کے لوازم میں سے محسوب ہوں گے۔ اگرچہ اُن کا مصدر وہ ذات محسوس ہوتی ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیونکر سمجھا جائے کہ یہ صفات لوازم ذات ممکن میں سے ہیں اور یہ صفات لوازم



موجود میں سے اس کا معیار قائم کرتے ہیں۔ ﴿اور ظاہر ہے کہ اختلافِ لوازم ذات دلیل اختلافِ ملزوم اور اتحادِ لوازم ذات دلیل اتحادِ ملزوم ہوتا ہے۔ چنانچہ تمام اہل عقل بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں اور عقل سلیم بھی اس پر شاہد ہے۔﴾ اگر آپ کے سامنے دائرہ اور مثلث تو نہیں مگر اُن کے لوازم کی نشان دہی ہو رہی ہے تو آپ اختلافِ لوازم سے دائرہ اور مثلث کا کھوج لگا سکتے ہیں۔ اب ایک اصول معلوم ہو گیا جس سے اُن صفات کا جو ذات سے صادر ہو رہی ہیں اصل منشاء معلوم ہو سکتا ہے اور آپ اُن کا تجزیہ کر کے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ فلاں فلاں صفات وجود کی طرف سے آئی ہیں اور فلاں فلاں اس ذات یعنی مظہر حقیقتِ عدمیہ کی طرف سے، چونکہ صفات وجودیہ کے ساتھ عدمیہ کا اختلاط ہو جاتا ہے تو تجزیہ میں دقت ہو جاتی ہے۔ اس لئے آگے مثالوں کے ذریعہ سے اس کی مزید توضیح فرماتے ہیں۔ ﴿

اگر ہنوز تامل ہو تو سُن لیجئے ”لوازم ذات“ اور ”لوازم وجود“ میں اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ لوازم ذات اور آثارِ ذاتیہ تو ذاتِ ملزوم مؤثر سے صادر ہوتے ہیں، اور لوازم وجود و آثار وجود، ذات وجود سے۔ ﴿ذات وجود میں کائنات کی وہ سب چیزیں داخل ہیں جو وجود کے اتصال سے موجود ہوئیں، اور ان کی موجودیت سے وجود کا مفہوم یعنی اثر وجود کا علم ہوتا ہے اور اس کے لوازم میں سے ہیں۔ صفات وجود جیسے علم، ارادہ، قدرت، جو اگرچہ اس مرتبہ امکان میں آکر علم ممکن، ارادہ ممکن، قدرت ممکن وغیرہ کہلائیں گے۔ مگر اُن کی اصل تو وہی رہے گی جو وجود ممکن کی اصل ہے۔ آگے خود اس کی توضیح فرمائیں گے۔﴾

غرض لوازم و آثار وجود لوازم ذات وجود اور آثار ذات وجود ہوتے ہیں۔ ﴿اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ لوازم و آثار وجود لوازم وجود، اور لوازم و آثار ذات موجودہ لوازم و آثار ذات ہوتے ہیں۔ یعنی وجود ممکن کے لوازم و آثار اگرچہ ذات ممکنہ میں مشاہدہ ہوتے ہیں مگر اُن کی اصل وہی لوازم ہیں جو اصل وجود کے ہیں۔﴾ (غلطی کتابت نے اہمال پیدا کر دیا ہے)۔ آگے بعض ایسے اشکالات کے زائل کرنے کی جانب متوجہ ہوتے ہیں جو آثار وجود و صفات ممکنہ کے اختلاط سے اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں کہ اُن کا صدور ذات ممکن سے سمجھا جائے یا حضرت وجود کی

جانب سے۔ جیسا آگ کی حرارت اور پانی کی برودت جو ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہیں، فرماتے ہیں پر جیسے نورِ آفتاب..... الخ پر، جیسے نورِ آفتاب جو آفتاب سے صادر ہوتا ہے، مختلف رنگ کے آئینوں میں آ کر مختلف رنگوں میں ظہور کرتا ہے۔ اور مختلف شکل کے روشن دانوں میں سے گذر کر اور صحنوں میں آ کر مختلف شکلوں میں نمایاں ہوتا ہے، ایسے ہی لوازم و آثار وجود گو و مطلق سے صادر ہوتے ہیں پر قواہل مختلفہ یعنی ذوات و مہیات مختلفہ میں آ کر ان کے انداز مختلف ہو جاتے ہیں۔

سو یہ فرق حرارتِ آتش و برودتِ آب مثلاً اسی قسم کا ہے جیسا فرق الوان و اشکالِ انوارِ صورِ مفروضہ (روشن دانوں اور صحنوں) میں ہوتا ہے۔ یہاں اگر یہ تضاد ہے (کہ ایک صورت میں دوسری سے مختلف ہے) تو وہاں (یعنی آب و آتش میں) بھی یہی تضاد ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور پھر یوں ہی کہتے ہیں کہ روشن دانوں اور آئینوں کا نور بھی آفتاب ہی سے صادر ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لوازم وجود گواہیات مختلفہ میں آ کر مختلف اندازوں میں ظہور کریں، پر قطع نظر ان اندازوں کے اصل لوازم مذکورہ (آئینوں کے مختلف الوان اور روشن دانوں کی اشکال، صحنوں کی دھوپوں کی مربع، مستطیل وغیرہ (اشکال) ذات وجود ہی سے صادر ہوتی ہیں۔

### وجہ اشتباہ لوازم وجود بالوازم ماہیت

ہاں یوں کہئے کہ اختلاف مذکور کی بناء تر کتب لوازم وجود و لوازم ماہیت پر ہے۔ یعنی لوازم وجود اور لوازم ماہیت دونوں بہم ہو کر (یعنی جمع ہو کر) ایک نیا رنگ دکھلاتے ہیں۔ جیسے بے اجتماع نور و شکل روشن دان و رنگ، و رنگ آئینہ نور و متشکل اور نور رنگین کے حصول کی کوئی صورت نہیں، ایسے ہی اختلاف صفات وجودیہ، بے اجتماع لوازم وجود و لوازم ماہیت ممکن نہیں۔ القصہ لوازم کی دو قسمیں ہیں، ایک لازم ماہیت وجود، دوسرا لازم ماہیت موجودہ۔

## لوازم کے دو قسموں میں منحصر ہونے کی وجہ

انحصار کی وجہ اس سے زیادہ اور کیا ہوگی کہ کارخانہ وجود میں خود وجود ہے یا ماہیات موجودہ۔ مگر ہرچہ بادا باد جس کا لازم ہوگا اُس سے اُس کا صادر ہونا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم کی کوئی صورت نہیں۔ یعنی جو صفت لازمہ وجوہ ہوگی تو ضروری ہے کہ اُس کا صدور بھی وجود ہی سے ہو، اور جو صفت لازمہ ماہیت ہوگی تو ضروری ہے کہ اُس کا صدور بھی ماہیت ہی سے ہو۔ چنانچہ چند اوراق پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بہ حیثیت صدور ہی (صفت لازمہ کا اپنے ملزوم سے) اتصال ہوتا ہے، ورنہ انفصال ممکن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انفصال ہوا تو پھر لزوم کہاں۔ مگر جب یہ ٹھہری کہ لوازم ماہیت تو ماہیت سے صادر ہوتے ہیں اور لوازم وجود خود وجود سے تو پھر اس کا تسلیم کرنا بھی لازم ہے کہ لوازم ماہیات لوازم وجود نہ ہوں اور لوازم وجود لوازم ماہیات نہ ہوں۔

## ایک ماہیت کے لوازم دوسری ماہیت کے لوازم نہیں ہو سکتے

اور ایک ماہیت کے لوازم دوسری ماہیت کی نسبت لازم نہ ہو سکیں۔ کیونکہ جب لازم ”صادر“ کا نام ہوا اور مصادر میں تباین ہے (کیونکہ ہر مصدر دوسرے مصدر سے متباین اور ممتاز ہوتا ہے۔) تو بالضرور صادرات میں بھی تباین ضروری ہے۔ ورنہ در صورت اتحاد لوازم یہ لازم آئے گا کہ مصادر میں بھی اتحاد ہو، تباین نہ ہو۔ کیونکہ صدور تو بے اس کے ممکن ہی نہیں کہ اول صادر مصدر میں مخفی و مستتر ہو۔ اور پھر جب صدور اوصاف کو لزوم ضرور ہوا تو یوں ہی کہنا پڑے گا کہ صادر، درحقیقت مصدر ہی کا پھیلاؤ اور ظہور ہے۔ سو اگر صارفوں میں اتحاد ہے کہ ایک صفت جو ایک مصدر سے صادر ہو رہی ہے وہی صفت دوسرے مصدر سے بھی صادر ہو رہی ہو۔ تو یہاں (یعنی مصدروں میں) اتحاد پہلے ہوگا۔ اور اُن (صادروں) میں اختلاف اور تعدد دا اور تباین ہے تو یہاں (یعنی مصدروں میں) اختلاف اور تعدد دا اور تباین پہلے ہوگا۔

غرض اختلافِ آثار ذاتیہ و لوازم ذات، دلیل اختلافِ مؤثرات و ملزومات ہے۔ اور اتحادِ لوازم و آثار ذاتیہ دلیل اتحادِ مؤثرات و ملزومات ہے اب ایک منطقی اشکال کے جواب کی طرف توجہ فرماتے ہیں وہ یہ ہے کہ برہانِ انی یعنی جس میں معلول سے علت کا اثبات کیا جاتا ہے اُس کا نتیجہ ظنی ہوتا ہے (اور جس برہان میں علت سے معلول کا اثبات ہوتا ہے اس کو برہانِ انی یعنی کہتے ہیں اس کا نتیجہ یقینی ہوتا ہے) اور یہ آپ کی دلیل جس میں لوازم و آثار سے آپ اُن کے ملزومات جدا جدا، اور اُن کے الگ الگ خصائص ثابت کر رہے ہیں برہانِ انی ہے جس کا نتیجہ یقینی نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ اور احتمال..... الخ اور ”احتمالِ عموم لازم و اثر“ پر عدمِ انتاجِ دلیلِ انی اسی وقت تک ہے جب تک لازم اور اثر کا لازم ذاتی اور اثر ذاتی ہونا نہ معلوم ہو۔ مطلب یہ ہے کہ دلیلِ انی کا غیر یقینی ہونا اس بناء پر ہوتا ہے کہ معلول (یا لازم و اثر) میں عموم کا احتمال ہو کہ وہ لازم کسی اور شے کا ملزوم یا وہ اثر کسی اور مؤثر کا بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ لازم ذاتی ہے اور یہ اثر، اثر ذاتی، تو علت (یا ملزوم یا مؤثر) میں عموم کا احتمال باقی نہیں رہتا اس لئے اب اس کا انتاج بھی دلیلِ انی کی طرح یقینی بن جائے گا۔

## مخلوقات کی صفات وجودیہ کو صفاتِ حق کے عکس اور اُن کی تصاویر ماننا پڑے گا

مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قبل وجودِ مخلوقات بھی صفاتِ باری موجود تھیں اور خداوندِ عالم قبل ایجادِ عالم بھی موصوف بہ صفاتِ کمال تھا۔ اور کیوں نہ ہو، عالم میں جو کچھ ہے وہ فیضِ جنابِ باری ہے۔ اگر اس میں پہلے سے یہ کمالات نہ ہوتے تو مخلوقات میں یہ کمالات کہاں سے آتے۔ بالجملہ صفاتِ باری، قبل وجودِ عالم ذاتِ باری تعالیٰ کو لازم تھیں اور پھر تمام صفاتِ باہم متمائز اور ایک دوسرے سے متمیز تھیں اگرچہ یہ تمایز اور تمیزِ تجلیِ اول میں ہوا۔ مرتبہ ذات میں تمیز نہیں تھا جس کا ثبوت گذر چکا ہے مگر وہ بھی عین ذات ہے، غیر نہیں، دوسرے شیوں جو کہ اصولِ صفات ہیں وہ تجلیِ اول یعنی مرتبہ

تفصیل سے بھی پہلے عین ذات تھیں۔ اس لئے ذات باری جل شانہ کو صفات کا لزوم محل نظر نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ صفات کا موصوف از راہ ادب تجلّیِ اوّل کو قرار دیا جاتا ہے۔ ذات مقدس کو اُن کا محکوم علیہ نہیں بنایا جاتا۔ جیسا کہ اس سے پہلے اس پر مدلل کلام گذر چکا ہے اور آگے بھی اجمالاً فرما رہے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کے احکام اور آثار دوسری صفت سے نمودار ہوں۔ پھر جس صورت میں مخلوقات میں وہ احکام اور آثار پائے جاتے ہوں تو بایں نظر کہ مخلوقات حادث ہیں، قدیم نہیں، یہی کہنا پڑے گا کہ مظاہر آثار و لوازم مذکورہ یا عکس صفات ہیں یا اُن کی تصاویر۔

### فرق مراتب کا لحاظ ضروری ہے

ہاں یہ مسلم کہ جیسے نقوش کا غذا لفاظِ زبانی پر منطبق، اور الفاظِ صورتِ معانی پر منطبق ہیں۔ اور اس وجہ سے نقوش کو تصویرِ الفاظ اور الفاظ کو تصویرِ معانی کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ تصویر میں بھی انطباق ہوتا ہے اور کیا ہوتا ہے۔

مگر بایں ہمہ (یہ تفاوتِ مراتب پیشِ نظر رکھنا پڑتا ہے کہ) ایک آنکھوں سے نظر آئے (یعنی نقوشِ الفاظ) اور ایک کانوں سے سُنائی دے (یعنی الفاظ) اور ایک عقل سے سمجھ میں آئے (یعنی معانی) اور اس وجہ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نقوش کو الفاظ سے کیا نسبت، اور الفاظ کو معانی سے کیا نسبت۔ ایسے ہی باوجود انطباق مذکور، بوجہ بتائیں قَدَم و حدوث و لوازم قَدَم و حدوث یہی کہنا پڑے گا۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

﴿قَدَم و حدوث کا بتائیں عیاں ہے۔ لوازم قَدَم ہیں ذات کا غنی اور اپنی جملہ صفاتِ کمال کا خود مالک ہونا اور لوازمِ حدوث ہیں ذاتِ حادث کا اپنے وجود اور جملہ صفات میں محتاج ہونا۔ دونوں میں بتائیں ظاہر ہے۔﴾

خیر یہ قصہ تو طویل ہے۔ اصل مطلب یہ ہے کہ بعد انطباقِ مذکور فرقِ قَدَم و حدوث سے یہ فرق نہیں ہو سکتا کہ صفاتِ باری تو ذاتِ باری سے صادر ہوں اور صفاتِ ممکنات و

ذواتِ ممکنات سے صادر نہ ہوں۔ اور جب یہ ٹھہری تو پھر اصل صفات کو ہر جگہ ذات موصوف میں ماننا پڑے گا پر اطلاق اسماء صفات مرتبہ ذات موصوف پر کہیں جائز نہ ہوگا۔

### نتیجہ بحث

سو یہ حکماء یونان کا مرتبہ ذاتِ باری پر اطلاق اسماء صفات کرنا اور اس بات میں صفاتِ باری اور صفاتِ ممکنات میں فرق کرنا دونوں غلط ہوں گے۔

### حکماء یونان کے صفاتِ باری تعالیٰ میں مرتبہ صدور سے انکار کرنے پر مفصل کلام

علیٰ ہذا القیاس صفاتِ باری عز اسمہ میں مرتبہ صدور کا انکار کرنا بھی اُن کی غلط فہمی کی دلیل ہے۔ توضیح اس مقال کی یہ ہے کہ بناء حدوث عروض پر ہے۔ یعنی وجودِ خالق جل جلالہ اور کمالاتِ وجودِ خالق تعالیٰ شانہ اگر ذواتِ ممکنات پر عارض نہیں، تو یا وجودِ کمالاتِ وجودِ ممکنات، خانہ زاد ممکنات ہوں گے، یا نہ ہوں گے۔

اگر خانہ زاد کہئے تو قدّم ممکنات لازم آتا ہے۔ کیونکہ بناء قدّم وجود و کمالاتِ وجودِ خالق اسی پر ہے کہ اللہ تعالیٰ میں یہ سب خانہ زاد ہیں۔ چنانچہ اہل فہم کے لئے تقریراتِ گذشتہ اس باب میں کافی ہیں۔

اور (اگر) خانہ زاد نہ کہئے اور عروض یعنی عطارِ خارجی بھی تسلیم نہ کیجئے تو پھر ممکنات کے وجود اور کمالاتِ وجود کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ کسی شے کے کہیں ہونے کی یہی دو صورتیں تھیں، خانہ زاد ہو یا عطاء غیر۔ جب دونوں نہیں تو پھر ممکنات کے وجود اور اُن کے کمالاتِ وجود یہ کی کون سی صورت رہ گئی۔ اس لئے خواہ مخواہ عروض کا اقرار کرنا پڑے گا۔ اور جب عروض کا اقرار کیا تو پھر مرتبہ صدور کا آپ اقرار لازم ہوگا۔

بعد اقرارِ عروض مرتبہ صدور کا تسلیم کرنا کیوں ضروری ہے

کیونکہ جب عروض ہے اور صدور نہیں تو پھر موصوفِ اصلی ہی کو معروضات پر

عارض ماننا پڑے گا۔ اور اس وجہ سے خواہ مخواہ معروضات پر اطلاقِ موصوفاتِ اصلیہ کا صحیح ہونا واجب التسلیم ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ عروضِ صفات کے اقرار کے بعد مرتبہ صفات کے صدور سے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر پھر بھی مرتبہ صفات کے صدور سے انکار کیا جائے گا تو پھر ان صفات کے موصوفِ اصلی یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کو ممکنات پر عارض ماننا پڑے گا تاکہ ممکنات میں کمالات وجودیہ کے آنے کی کوئی صورت نکلے۔ لیکن اس کا انجام یہ ہوگا کہ ان معروضات و ذاتِ باری تعالیٰ یعنی ممکنات کو اب موصوفِ با صفاتِ اصلیہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ مگر کون نہیں جانتا کہ ممکنات پر اطلاقِ واجب، اور کشتی نشینوں پر اطلاقِ کشتی، اور زمین منور پر اطلاقِ شمس و قمر کسی طرح روا نہیں۔

الغرض مرتبہ صدور کا تسلیم کرنا اہل عقل کے ذمہ تمام موصوفات میں ضروری ہے وہ موصوفات از قسم واجب ہوں یا از قسم ممکن۔

**صفات کو لا عین ولا غیر کہنے کی وجہ**

اور چونکہ مرتبہ صدور میں دو اعتبار ہیں، ایک اعتبارِ اصل جس پر مدارِ کار سازی صفات ہوتا ہے، اور وہ اصل موصوف میں بہ درجہ اولیٰ اور اول ہوتی ہے اور دوسرا اعتبارِ تنزل جس پر مدارِ اطلاق۔ اسماءِ صفات ہے، تو اب اگر صفاتِ اصلیہ صادرہ کو لا غیر موصوف کہیں تب صحیح ہے اور لا عین موصوف کہیں تب صحیح ہے۔ حضرت مجتہد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اکابر یہ وجہ لکھتے ہیں کہ صفات کا تعقل ذات سے جدا ہوتا ہے، اس لئے لا عین کہا جاتا ہے، اور ان کا تحقق ذات سے جدا اور مستقل نہیں اس لئے لا غیر کہا جاتا ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ہونِ ذات کے پیش نظر لا غیر فرمایا اور مرتبہ تنزل کو اصل موصوف دیکھ کر ان کو مرتبہ ذات سے لا عین قرار دیا۔ و للناس فیما یعشقون مذہب۔

غرض حکماءِ یونان کا یہ قول کہ صفاتِ باری تعالیٰ عین ذاتِ باری ہیں، اور اس وجہ سے مرتبہ ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاقِ اسماءِ صفات کرنا اور مرتبہ صدور سے انکار کرنا اور اس امر (یعنی مرتبہ صدور میں واجب اور ممکن میں فرق کرنا) سراسر غلط ہے۔

معزلہ کے اس قول کا رد کہ ذات، صفات سے  
معڑی ہے اور لحوق صفات سے اس کی تکمیل ہوتی ہے

مگر جیسے حکماء کا یہ قول غلط ہے، ایسا ہی معزلیوں کا یہ قول بھی غلط ہے کہ مرتبہ  
ذات محض معڑے ہے، لحوق صفات سے اُس کی تکمیل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت  
میں صفات کمالیہ خانہ زاد ذات نہ ہوں گی، بلکہ عطاء غیر ہوں گی۔

اور چونکہ صفات کمالیہ کا صفات وجودیہ ہونا ظاہر ہے۔ اور صفات وجودیہ کا  
لازم ذات وجود ہونا ان اوراق میں ظاہر ہو چکا ہے۔ تو یہ بھی اس کے ساتھ ماننا پڑے  
گا کہ وجود جناب خداوندی بھی عطاء غیر ہے اور اس لئے بجائے خداوندی خدائی  
بندگی کا اقرار لازم ہوگا۔ نعوذ باللہ من امثال ہذہ الخرافات۔

### مسئلہ حق پر تنبیہ

صحیح یہ ہے کہ مرتبہ صدور واجب التسلیم ہے، اور پھر اس پر مرتبہ ذات محض  
معڑے نہیں، بلکہ اصل صفات مرتبہ ذات میں مرتبہ صفات سے بھی بڑھ کر ہیں اور اس  
لئے اطلاق اسماء صفات مرتبہ ذات پر جائز نہیں، بلکہ اس میں اُس کی توہین ہے۔

اور وجہ اس کی وہی ہے کہ اطلاق اسماء صفات میں اُس کی پر نظر ہے جو وجہ  
نزول صفات بہ نسبت مرتبہ ذات، مرتبہ صفات میں ہونا ضروری ہے۔

سو یہی وجہ ہے کہ تجلّی اوّل سے پہلے اطلاق اسم موجود اور اسم جمیل بھی  
درست نہیں ہاں اُس مرتبہ پر (یعنی تجلّی اوّل پر) اطلاق اسم جمیل اور اطلاق اسم موجود  
دونوں درست، بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ جیسے شکل آفتاب مبداء انوارِ صادرہ ہے، یعنی  
شروع نور اُس شکل سے ہے ایسے ہر موصوف میں شکل موصوف مبداء صفاتِ صادرہ  
ہوتی ہے۔ سو اگر اس مبداء پر اطلاق اسماء مذکورہ روانہ ہو تو پھر وسط اور ملتہی پر کا ہے کو  
یہ اطلاق روا ہوگا۔ مقصد یہ ہے کہ شکل سے مرتبہ صفات کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس مثال سے



سمجھئے کہ میدان جنگ میں دو فریق برسرِ پیکار ہیں جو اسلحہ سے مسلح ہیں، اُن کے پاس رائفلیں بھی ہیں، توپیں بھی ہیں اور مشین گنیں بھی، ٹینک بھی ہیں اور ہوائی جہاز اور بم بھی، تلواریں اور بھالے بھی ہیں کہ دست بہ دست مقابلہ ہو جائے تو کام آسکیں، وغیرہ ذلک۔ ان میں جنگ شروع ہوئی تو کوئی قاتل بنا اور کوئی مقتول، کوئی ضارب بنا کوئی مضروب، رائفلوں سے گولیاں چل رہی ہیں، توپیں اور مشینیں بھی گولے اور آگ برسا رہی ہیں۔ ہوائی جہاز بمباری میں موقع بہ موقع مصروف ہیں، بالآخر ضارب و مضروب اور جارج و مجروح اور قاتل و مقتول بنتے بنتے ایک فریق فاتح قرار پایا اور دوسرا شکست خوردہ اور مفتوح۔ اب غور کیجئے اس پورے میدان کا رِزار میں دونوں طرف ذات کے مرتبہ میں سوائے جسم کے اور کیا ہے۔ جن کو سپاہی کہا جا رہا ہے وہ بھی ایک جسم ہیں، رائفلیں، توپیں، مشین گنیں، ٹینک، ہوائی جہاز اور بم، تلواریں، بھالے وغیرہ جو کچھ بھی ہیں سب جسم ہیں۔ لیکن جب تک ان اجسام کو اشکال عارض نہ ہوئی تھیں تو نہ کوئی مرد کار زار اور سپاہی تھا، نہ کوئی رائفل اور گن مشین اور توپ وغیرہ۔ نہ کوئی قاتل، نہ مقتول، نہ فاتح اور مفتوح۔ الغرض! اس قیامت خیز معرکے کی ساری بنیاد اشکال پر ہے۔ ایک جسم ”شکلِ انسان“ عارض ہونے سے انسان کہلایا۔ ایک رائفل کی شکل کا معروض بن کر رائفل بنا۔ توپیں، مشین گنیں وغیرہ جو کچھ بھی ہیں وہ سب خاص خاص اشکال کے جسم کو عارض ہونے سے وجود میں آئیں۔ جب جسم پر اشکال کے عروض کے بعد یہ تمام مٹتی وجود میں آگئے تو اب اُن کی کارگزاری پر نظر کیجئے۔ یعنی معرکہ کارزار میں جو قاتل برپا ہوا یہ سب کچھ صفات کی باہمی آویزش کا کارنامہ ہے، لیکن صفات کے وجود میں آنے کی ابتداء اشکال سے ہوئی یعنی جو ہلاکت خیزی کی صفات اسلحہ میں یا اسلحہ استعمال کرنے والوں میں آئیں وہ سب جسم کو خاص خاص اشکال عارض ہونے کے بعد آئیں۔ اس مرتبہ عروض سے پہلے نہ رائفل کوئی شے تھی، نہ گولی اور بارود کا کوئی مفہوم تھا، نہ ٹینک کا اطلاق کسی جسم پر آسکتا تھا، نہ ہوائی جہاز کہنا کسی جسم کو جائز ہو سکتا تھا۔ نہ کسی کو قاتل کہا جاسکتا تھا، نہ مقتول، نہ فاتح، نہ مفتوح۔ یہ سارا کھیل صفات کا ہے، جس کا مبداء شکل ہے اسی پر قیاس کر لیا جائے کہ جس طرح جسم پر صفات مذکورہ کے عارض ہونے سے پہلے جسم کے لئے کسی اسم اور اس کی صفات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اسی طرح اس تجلّی صفات سے پہلے مرتبہ ذات میں کسی اسم اور صفت کا تصور نہ ہوگا۔ ﴿

مگر یہ ہے تو پھر تجلیِ اوّل پر اطلاق اسماءِ صادرہ من التجلی (جیسے اوّل، آخر، ظاہر، باطن، جمیل) بالضرور ضروری ہوگا۔ کیونکہ تجلی مذکور مبداءِ صفاتِ صادرہ ہے۔ چنانچہ ملاحظہ فرمایاں اوراقِ گذشتہ کو یہ مضمون خود بہ خود منکشف ہو گیا ہوگا۔

## ظہور اور صدور کے فرق کا بیان

مگر اتنی بات ملحوظِ خاطر اہلِ نظر رہے کہ صدور اور چیز ہے، اور ظہور اور چیز ہے۔ صدور کے لئے ظہور لازم ہے، پر ظہور کو صدور ضرور نہیں۔ ظہور فقط اتنی بات کا خواستگار ہے کہ مدّ رک ہو سکے، پر صدور کے لئے علاوہ قابلیتِ ادراک امکانِ تعدّی بھی چاہئے۔ یعنی کسی چیز پر عروض بھی ہو سکے۔ اگر یہ فرق بہ مقتضائے وضع ہے (یعنی الفاظِ صدور و عروض کی وضع کے تقاضے کی بناء پر ہے) چنانچہ ذوقِ عربیت اس پر شاہد ہے، تب تو خیر، ورنہ اصطلاح میں تو کچھ حرج نہیں۔ اگر یہ فرق مقتضائے وضعِ اوّل نہ تھا تو اب ہم اپنی اصطلاح میں ظہور و صدور میں یہ فرق کرتے ہیں۔

اور پھر بطورِ مثال یہ عرض کرتے ہیں۔ حسن و قبح و شکل و صورت و سطوح (ہر جسم کے اوپر کی تہ جو نظر کے سامنے ہوتی ہے سطح ہے۔ سطوح جمع) اجسام میں تو ظہور ہے صدور نہیں۔ کیونکہ مدّ رک تو ہوتے ہیں۔ پر کسی مفعول اور معروض کی طرح تعدّی اور عروض نہیں ہوتا۔ اور ”نور آفتاب“ اور حرارتِ آتش میں ظہور تو تھا ہی صدور بھی ہے۔ اس لئے کہ علاوہ احساس و ادراک جو شرطِ ظہور ہے تعدّی بھی موجود ہے، نورِ آفتاب درودِ یوار، اور اشجار و کہسار پر عارض اور واقع بھی ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ مثلِ حسن و قبح وغیرہ اوصاف لازمہ اپنے موصوف سے آگے نہ بڑھے، اسی تک رہے۔

## تجلیِ اوّل میں ظہور ہے اور صادرِ اوّل میں صدور

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ تجلیِ اوّل میں تو فقط ظہور ہے صدور نہیں، اور صادرِ اوّل میں علاوہ ظہور مذکور صدور بھی موجود ہے۔ کیونکہ تجلیِ اوّل تو بہ منزلہ شکلِ آفتاب ہے جو آفتاب سے متحدی نہیں ہوتی، آفتاب ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے۔

اور صادرِ اوّل (وجود منبسط مبداء صفات) بہ منزلہ نورِ آفتاب ہے، جو آفتاب سے صادر ہو کر زمین وغیرہ تک بھی پہنچتا ہے۔ اس لئے تجلیِ اوّل کو اگر جمیل کہئے تو بجا ہے۔ اور صادرِ اوّل کو ”مالک“ اور ”نافع“ اور ”ضار“ کہئے تو زیبا ہے۔ وہاں بہ وجہ ظہور و فراہمی جملہ محامد، سامان جمال موجود ہے، اور یہاں بہ وجہ اعطاء و سلب وجود و کمالات وجود و نفع و ضرر اور آثار، مالکیت متحقق۔

تجلیِ اوّل کو باعتبار صادرِ اوّل مالک و مملک وغیرہ کہہ سکتے ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ صدور کو لزوم ضرور ہے (جس طرح نور شمس کی شعاعوں کا لزوم نور شمس کے ساتھ) اور وقوع میں امکان انفصال یقینی (جیسے شعاعوں کے زمین وغیرہ پر وقوع میں ہوتا ہے)۔

چنانچہ اوراق گزشتہ میں اس کی تحقیق سے فراغت لگئی حاصل ہو چکی ہے۔ پر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وقتِ تعدی بوجہ صدور مذکور مصدر کی طرف سے عطاء و صفِ صادر ہوتی ہے، اور وقتِ انفصال اُسی وصفِ صادر کا انفصال ہو جاتا ہے جو مصدر کو لازم رہتا ہے تو خواہ مخواہ یہ کہنا پڑے گا کہ پہلی صورت (یعنی عطاء و صفِ صادر) مصدر کی طرف سے نفع رسانی ہے اور اس لئے وہ ”نافع“ ہے۔

اور دوسری صورت میں (یعنی انفصال کی صورت میں) ضرور و اضرار ہے اور اس لئے وہ ”ضار“ ہے۔ اور جب یہ ہے تو پھر مصدر کو (یعنی تجلی کو) مالک کہنا ضروری ہے۔ کیونکہ مالک وہی ہے جس کو اختیارِ داد و ستد ہے۔ (یعنی دینے اور لینے کا اختیار ہے) اور جس کی طرف سے داد و ستد ہے۔ غرض تجلیِ اوّل کو جب قطع نظر صادرِ اوّل (یعنی وجود) سے لحاظ کیا جائے تو وہ مسمیٰ بجمیل ہے اور جب بہ اعتبارِ صادرِ اوّل دیکھا جائے تو پھر وہی مسمیٰ۔ مالک و مملک اور مسمیٰ بہ نافع و ضار ہے۔

مالک اور نافع و ضار ہونا تو ظاہر ہو چکا۔ رہا اُس کا مملک ہونا، اس کی وجہ بعد ظہور نفع و ضرر خود ظاہر ہے۔ آخر ملک اسی کو کہتے ہیں جو حکمرانی کر سکے۔

اور ظاہر ہے کہ بناء حکمرانی اسی نفع و ضرر پر ہے اور مدارِ اطاعت اُمید اور اندیشہ ضرر پر ہے۔ نوکر آقا کی اطاعت اُمید پر کرتا ہے، اور رعیت اپنے حاکم کی اطاعت اندیشہ ضرر کے باعث کرتی ہے۔

### مدارِ اطاعت و محبت پر ہے

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قدر اطاعت بوجہ اُمید و اندیشہ لی جاتی ہے اُس کو اس اطاعت سے کچھ نسبت نہیں جو بوجہ محبت کی جاتی ہے وہاں تہ دل سے ہوتی ہے اور یہاں اوپر کے دل سے۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو اُمید و اندیشہ میں بھی محبت ہی کا لگاؤ ہوتا ہے، اگر وہ نہ ہو تو نہ پھر اُمید ہو نہ خوف و اندیشہ، نہ ادھر سے اطاعت ہو، نہ ادھر سے حکمرانی۔ مطلب یہ ہے کہ اُمید اُسی چیز کی ہوتی ہے جس کی محبت ہوتی ہے۔ اور اندیشہ اور خوف اُسی چیز کے زوال کا ہوتا ہے جس سے اُلفت ہوتی ہے۔ غرض مدارِ کارِ اطاعت محبت اور اُلفت پر ہے۔ محبت اور اُلفت نہیں تو اطاعت بھی نہیں۔ محبت کو سبب عبادت قرار دینے سے متبادریوں ہوتا ہے کہ معبود کی محبت مراد ہے اور اس میں کوئی شک بھی نہیں کہ اعلیٰ مرتبہ عبادت یہی ہے، خوف اور طمع کی عبادت بھی مطلوبات میں سے ہے وادعوہ خوفاً و طمعاً۔ اس میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ خوف کا تحقق رضاء معبود کے فوت ہونے سے متعلق ہو، اور طمع کا تحقق رضاء معبود کے حصول سے ہو تو اس نقطہ نظر سے یہ عبادت بھی محبت معبود پر مبنی اور اعلیٰ مرتبہ کی عبادت ہوگی یہ بات ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ آیت کے مفہوم میں عموم ہے، کہ اس سے شرک کی جڑی کاٹنا مقصود ہے کہ جس توہم کی وجہ سے شرک کی بنیاد پڑی وہ یہی ہے کہ غیر اللہ کو مالک و نفع ضرر سمجھ لیا جائے اور ضرر کے خوف اور نفع کی طمع سے ان کی پوجا اختیار کی جائے تو اس صورت میں خوف اور طمع کا تعلق اپنی ذات کی معیشت کی بُرائی اور بھلائی سے ہوگا۔ اور وہ خوف و طمع بھی مراد ہو سکتا ہے جو عشاق کو محبوب سے ہوتا ہے۔ لیکن حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد نفس عبادت کے مدارِ علیہ کا بیان ہے کہ اگر اُمید و اندیشہ کا متعلق اپنی ذات کو قرار دیا جائے تو پھر بھی اطاعت کا مدار محبت ہی بن جائے گی۔ کسی کی بھی ہو۔ اسی کو آگے اور زیادہ وضاحت سے بیان فرماتے ہیں۔ ﴿

ہاں کبھی خود مطاع کی محبت ہوتی ہے۔ جیسے محبوبوں کی اطاعت میں ہوا کرتا ہے، اور کہیں کہیں کسی اور چیز کی محبت اطاعت کراتی ہے، جس کا حصول اور زموال مخدوم و مطاع کے ہاتھ میں ہو۔ جیسے نوکر اور رعیت کی مثال سے ظاہر ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اپنی محبت موجب اطاعت ہو جاتی ہے اور صورتِ اوّل میں مطاع کی محبت سرمایہ اطاعت ہوتی ہے۔

معبودیت جمیل اوّل درجہ اور معبودیت نافع و ضار دوسرے میں ہے

القصہ اصل مخدوم و مطاع ہونا محبت پر موقوف ہے۔ نفع و ضرر کی اُمید اور اندیشہ میں بھی ذر پردہ یہی محبت کار پرداز ہوتی ہے، اس لئے محبوب اوّل درجہ کا مطاع ہوگا اور مالک اور مَلِک یعنی حاکم اور بادشاہ جن کا مخدوم اور مطاع ہونا بوجہ اختیارِ نفع و ضرر ہوتا ہے۔ دوسرے درجہ میں ہوں گے۔ اس لئے تجلی اوّل یعنی جمیل کی معبودیت نمبر اوّل میں ہوگی۔ اس لئے کہ جمال اوصاف لازمہ میں سے ہے۔ یہ اپنے موصوف یعنی تجلی اوّل سے جدا نہیں ہوتا۔ یعنی اس کا ظہور مالک و مَلِک کی طرح مرتبہ صدر سے وابستہ نہیں۔ اور صادر اوّل یعنی مالک اور مَلِک، اور حاکم یعنی نافع اور ضار کی معبودیت دوسرے نمبر میں۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ تجلی اوّل مصدر صادر اوّل ہے اُس وقت تو یہ اولیت اور ثانویت اور بھی موجب ہو جاتی ہے۔ اور یہ بھی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ خدا کا مالک اور حاکم اور نافع اور ضار ہونا جس طرح اُس کے جمیل اور محبوب ہونے پر موقوف ہے۔ کہ یہ وصف صدر کا ہے جو صادر کا موقوف علیہ ہے، اور دیگر اوصاف مذکورہ صادر کے ہیں جو موقوف ہے۔ ایسے ہی اُس کی وہ معبودیت جو بوجہ مالکیت و حکومت ہو، اصل میں اُس معبودیت پر موقوف ہے جو بوجہ محبوبیت ہے۔

ہاں بوجہ نارائی افہام یہ توقف باہمی ہر کسی کو معلوم نہیں ہوتا۔ ادھر نفع و ضرر اور اُمید و اندیشہ کو بذاتِ خود علی العموم جمال اور محبوبیت اور محبت و اُلفت کی ضرورت نہیں۔ اس لئے اکثر لوگوں کی اطاعت فقط اُمید و خوف سے مربوط ہوتی ہے۔ محبت خدا وندی سے ان کو چنداں نسبت نہیں ہوتی۔

## تجلیِ اوّل کا عکس مصدر ہوگا صادرِ اوّل کے عکس کے لئے

بہر حال تجلیِ اوّل مصدرِ صادرِ اوّل ہے۔ اور اس لئے تجلیِ اوّل صادرِ اوّل سے باعتبارِ وجود بھی مقدم ہے اور باعتبارِ استحقاق عبادت بھی مقدم، ادھر نیازِ مجاہدہ، عجز و الحاح، خائف و اُمیدوار سے زیادہ۔ اس لئے عکسِ تجلیِ اوّل عکسِ صادرِ اوّل کا مصدر ہوگا۔ کیونکہ صادر بہ حیثیتِ صدور لازم ہوا کرتا ہے، اس لئے لزوم کا تقابل بے تقابل لازم متصور نہیں۔ ورنہ لزوم کہاں ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ تجلی، صادرِ اوّل کے لئے مصدر ہے۔ چونکہ صفتِ جمالِ تجلیِ اوّل کو لازم ہے۔ اس لئے صادرِ اوّل میں اس صفت کا بھی صدور ہوگا۔ اور چونکہ تجلی بہ نسبتِ صادرِ اوّلیت کا شرف رکھتی ہے تو استحقاقِ شہادت کے لئے یہ مقدم ہے اور جب عابد کی بصیرت کی اس تک رسائی ہوگی تو اس پر جمالِ حقیقی کا انکشاف بھی ہوگا۔ پھر جو کیفیاتِ عشاق کو پیش آتی ہیں اُس پر طاری ہوں گی۔ نیازِ مجاہدہ اور عجز و الحاح، یہ سب کچھ اُس عبادت گزار سے بڑھا ہوا ہوگا جو خوف و اُمید کی بناء پر عبادت کرتا ہے۔ چونکہ تجلیِ اوّل مصدر ہے صادرِ اوّل کی، اس سے تجلیِ اوّل کا عکس بھی صادرِ اوّل کے عکس کے لئے مصدر ہوگا، اس لئے اس عکس میں اس صفتِ لازمہ یعنی جمال کا عکس بھی جلوہ گر ہوگا۔ کیونکہ جب انعکاسِ لزوم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ صفتِ لازمہ کا منعکس ہونا ضروری ہے ورنہ وہ وصفِ لازم، لازم نہیں ہوگا، تو جب لزومِ جمال یعنی تجلیِ اوّل کا انعکاس ہوگا تو اس وصفِ لازم یعنی جمال کا جلوہ فرما ہونا ضروریات میں سے ہے۔ مطمحِ نظریہ ہے کہ صادرِ اوّل میں جو انعکاس ظلی ہے وہ چشمِ بصیرت کو اصل تک پہنچا دیتا ہے۔ بس اس کے بعد الصلوٰۃ معراج المؤمنین کی حقیقت کھلتی ہے۔ ﴿

الغرض بعد انعکاس بھی وہی لزوم رہتا ہے۔ چنانچہ مشاہدہٴ عکسِ آفتاب سے ظاہر ہے کہ عکسِ آفتاب مصدرِ عکسِ نورِ آفتاب رہتا ہے۔ ﴿ یعنی جس طرح آفتاب اپنے نور کا مصدر ہے وہی مصدریتِ آفتاب کے عکس اور اُس کے نور کے عکس میں نمایاں ہوتی ہے۔ وجہ وہی ہے کہ نورانیتِ اُس کا وصف لازم ہے اس لئے عکس بھی ساتھ رہتا ہے۔ ﴿

تجلی گاہِ تجلی اول وجود اور مرتبہ میں مقدم ہوگئی نمائش گاہِ صادر اول سے بالجمہ عکس تجلی اول، عکسِ صادر کا مصدر ہوگا۔ اور اس لئے تجلی گاہِ تجلی اول نمائش گاہِ صادر اول سے وجود میں بھی مقدم اور عظمت و اقتدار میں بھی اُس سے زیادہ۔ ﴿یہاں معبودِ جنی تجلی گاہِ تجلی اول﴾ سے کعبہ مکرمہ ہے اور ”نمائش گاہِ صادر اول“ سے بیت المقدس۔ اس مقام پر ایک چلتا ہوا اشارہ کر دیا۔ اس پر مستقلاً آگے کلام کریں گے۔ ﴿

تقدیم و تاخیر وجود و مرتبہ مذکورہ پر ایک اشکال کی تقریر اور اُس کا جواب باقی رہا یہ شبہ کہ اگر مصدر و صادر میں بعد انعکاس بھی یہ علاقہ ملازمہ باقی رہنا ہے (جو کہ ابھی ثابت کیا گیا ہے کہ مصدر یعنی موصوف اور اُس کے وصفِ صادر و لازم ہیں جو ملازمہ ہے اور وہ جس طرح انعکاس میں نمایاں ہوتا ہے اسی طرح صادر کے انعکاس میں بھی وہ ملازمہ موجود ہوتا ہے) تو اگر عکس میں مصدر کو صادر لازم رہے گا۔ تو وجودِ صادر بھی وقتِ انعکاس بے وجود مصدر متصور نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں اگر کوئی چیز تجلی گاہِ مصدر ہوئی تو تجلی گاہِ صادر بھی ہوگی، اور تجلی گاہ (یا نمائش گاہ) صادر ہوگی تو تجلی گاہِ مصدر بھی ضرور ہوگی۔ پھر یہ فرق کیونکر متصور ہو کہ تجلی گاہِ تجلی اول، نمائش گاہِ صادر اول سے وجود میں بھی مقدم ہوگا اور عظمت و اقتدار میں بھی زیادہ یہ بات اُس وقت متصور ہوتی جب کہ تجلی گاہِ تجلی اول تجلی گاہِ صادر اول نہ ہوتا۔

### تقریر جواب

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ تو بے شک ممکن نہیں کہ تجلی گاہِ تجلی اول تجلی گاہِ صادر اول نہ ہو۔ اگر یہ ہو تو ایسا قصہ ہو کہ کوئی آئینہ مظہر و منظرِ آفتاب یعنی تجلی گاہِ آفتاب اور محلِ انعکاسِ آفتاب تو ہو، پر مظہر و منظرِ نورِ آفتاب اور تجلی گاہِ نورِ آفتاب اور محلِ انعکاسِ نورِ آفتاب نہ ہو۔ سو وہ کون سا دیوانہ ہے جو ایسی غلط بات کو تسلیم کر لے گا۔ البدلتہ یہ بات سب کے نزدیک غلط ہے۔

پر جیسے اس کے غلط ہونے میں کسی کو تاثر مل نہیں ہو سکتا، ایسے ہی اس (بات) کی صحت میں بھی تاثر مل ممکن نہیں کہ صادر کسی تجلی گاہ میں جلوہ افروز یعنی منعکس ہو اور مصدر نہ ہو۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی جلوہ گاہ میں صادر بغیر مصدر کے جلوہ افروز ہو یا مصدر بھی موجود تو ہو مگر نظر نہ آئے تو بہ لحاظ اضافہ وہ بھی نہ ہونے کے مرتبہ میں ہوگا۔ اگر ہنوز سمجھ میں نہ آیا ہو تو روزِ روشن میں آئینہ کو آفتاب سے ذرا منحرف کر کے رکھ دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود عدم انعکاس آفتاب، انوارِ آفتاب اُس آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں کہ نہیں۔ اور اس آئینہ سے باوجود عدم انعکاس آفتاب شعاعیں نکلتی ہیں کہ نہیں۔ اور پھر وہ شعاعیں جب کسی دیوار پر گریں گی تو وہاں صرف اُن کی ہیئت اجتماعیہ ہی ہوگی یا آفتاب بھی ان میں نظر آئے گا۔ ظاہر ہے کہ صرف صادر ہی ثابت ہوگا، بغیر مصدر کے۔ اور اگر یوں کہئے کہ در صورت انحرافِ مشارِ الیہ (یعنی آئینہ کو ٹیڑھا کر دینے کی صورت میں) عکسِ آفتاب آئینہ میں جلوہ افروز ہوتا ہے، پر دیکھنے والے کو بوجہ عدم تقابل جو ادراک و ابصار کے لئے ضرور ہے نظر نہیں آتا ہے۔ اگر ذرا چکر دے کر دیکھئے تو عکسِ آفتاب بھی اس میں نظر آتا ہے۔ ہاں مثلِ تقابلِ کامل وسطِ آئینہ میں نظر نہیں آتا، ایک طرف کو نظر آتا ہے۔

تو اوّل تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یوں ہی سہی، پر مدارِ عبادت حضور پر ہے اور تجلی گاہ کا تجلی گاہ ہونا اور نمائش گاہ کا نمائش گاہ ہونا ادراک اور ابصار پر موقوف ہے۔ اگر بنی آدم وغیرہم کو کسی تجلی گاہِ ربانی میں عکسِ تجلی اوّل اس وجہ سے مدّ رک و مشہود نہ ہو سکے کہ جیسے در صورتِ انحرافِ آئینہ اُس وقت جب کہ خطوطِ شعاع ہائے بصری خطوطِ انوارِ منعکسہ سے متقاطع ہو جائیں عکسِ آفتاب آئینہ میں مشہود نہیں ہوتا، ایسے ہی بایں وجہ کہ اُس مقام میں جو منجملہ مقاماتِ وجود مقامِ بنی آدم وغیرہم ہے۔ عکسِ تجلی اوّل سے تقابل حاصل نہیں (اور اُن کو صرف صادر ہی مشہود ہو رہا ہے) اور اس وجہ سے اس مقام میں اُس کا مشہود ہونا ممکن نہیں، تو ایسی تجلی گاہ بنی آدم وغیرہم کے حق میں جو کہ مامور بالعبادت ہیں تجلی گاہِ صادرِ اوّل ہی ہوگی، تجلی گاہِ مصدر یعنی تجلی اوّل نہ ہوگی۔



کیونکہ تجلی کو یہ بھی ضرور ہے کہ جس کے لئے ہو اُس کا البصار اور دیدار بھی ممکن ہو۔  
 غرض اوّل تو بوجہ مذکور یہ ممکن ہے کہ کوئی تجلی گاہ تو بنی آدم کے حق میں تجلی گاہ مصدر و  
 صادر دونوں ہو، اور کوئی تجلی گاہ، فقط تجلی گاہ صادر ہو تجلی گاہ مصدر نہ ہو۔ مگر چونکہ اس  
 صورت میں تعلق عبادت فقط عکس صادر ہی سے ہوگا عکس مصدر سے نہ ہوگا اور اس لئے  
 وہ قبلہ عبادت محبوبیت نہ ہو سکے گا، قبلہ عبادت حکومت یعنی مالکیت ہی رہے گا اور ظاہر  
 ہے کہ یہی فرق اقتدار و عظمت ہے جو ایک تجلی گاہ کو دوسری تجلی گاہ سے ہونا چاہئے۔

دوسرے روز روشن میں اگر آئینہ کو آفتاب سے انحراف تام ہو یعنی پشت آئینہ  
 مقابل آفتاب ہو تو اُس وقت بھی انوار آفتاب تو اُس میں منعکس ہوں گے، پر خود  
 آفتاب اُس وقت منعکس نہیں ہو سکتا۔ عدم انعکاس تو اسی سے ظاہر ہے کہ تقابل یک  
 لخت مفقود ہے، اور انعکاس انوار پر یہ دلیل موجود ہے کہ اشکال اجسام متقابلہ جو آئینہ  
 میں اُس وقت منعکس معلوم ہوں گی وہ حقیقت میں اشکال انوار آفتاب ہیں۔ یہی وجہ  
 ہے کہ ادراک عکس کے لئے نور شرط ہے۔ غرض جس کا نور ادراک و البصار ہوتا ہے اُسی  
 کے نور کی شکلیں آئینہ میں منعکس معلوم ہوتی ہیں، اور وجہ اُس کی یہ ہے کہ نور آفتاب  
 وغیرہ جب اجسام کو محیط ہوتا ہے تو مثل قالب (یعنی سانچہ) اُن پر پٹ جاتا ہے، اور  
 اس وجہ سے اُن کی تقطیعات کے موافق اشکال اُس (نور) کے باطن میں ایسی طرح  
 منتقش ہو جاتی ہیں جیسے مطابق شکل مقلوب قالب میں پہلے سے ہوتی ہے۔ جب  
 سانچے میں کوئی چیز مثلاً چاندی گلا کر (جس کو مقلوب کہئے) انگلی بنانے کی غرض سے ڈالی جائے  
 گی تو وہ چاندی انگلی کی شکل قبول کر لے گی کیونکہ وہ شکل مطلوب سانچے میں موجود ہے۔

اور چونکہ محسوس یہی اشکال انوار ہوتے ہیں، خود تقطیعات اجسام نہیں ہوتیں  
 ، ورنہ در صورت عدم النور (یعنی کامل اندھیرے میں) بھی اشکال اجسام محسوس ہوا  
 کرتیں تو وقت انعکاس بھی یہی اشکال انوار محسوس ہوں گی، کیونکہ عکس آئینہ جات  
 میں حقیقت میں انعکاس نظر ہوتا ہے، انعکاس منظور نہیں ہوتا۔ یعنی نظر آئینہ سے ٹکرا کر

اُس شے کو جو مقابلِ آئینہ ہوتی ہے دیکھنے لگتی ہے، خود وہ نظر آنے والی چیز لوٹ کر نظر کے سامنے نہیں آ جاتی۔ اس سے پہلے اس پر مفصل کلام گذر چکا۔ کچھ اور اگر (بالفرض) انعکاس منظور ہو تب بھی یہی مطلب رہتا ہے کہ منعکس اشکالِ انوار ہیں، اشکالِ اجسام نہیں۔ کیونکہ منظور وہ اشکالِ انوار ہی ہوتی ہیں، اشکالِ اجسام نہیں ہوتیں۔ بالجملہ اس صورت میں بالیقین انعکاسِ صادر ہوگا اور انعکاسِ مصدر نہ ہوگا۔

سو اسی طرح تجلیِ اول اور صادرِ اول کا قصہ ہو تو کیا حرج ہے یعنی ایک تجلی گاہ تو مظہرِ تجلیِ اول اور صادرِ اول دونوں ہوں، اور ایک تجلی گاہ فقط نمائش گاہ صادرِ اول ہو، مظہر و مظہرِ تجلیِ اول نہ ہو۔ بلکہ مثال مذکور کے انطباق پر نظر رکھئے تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ تجلی گاہِ تجلیِ اول کو بہ حیثیتِ انعکاسِ صادرِ اول بھی تجلی گاہِ صادرِ اول پر فوقیت رہے گی کیونکہ یہاں تو عکسِ تام ہوگا، اور جو فقط تجلی گاہِ صادرِ اول ہوگا۔ اس میں عکسِ تام نہ ہوگا۔ بلکہ جیسے در صورتِ انحرافِ تام آئینہ میں عکسِ آفتاب تو کیا ہوتا، عکسِ انوارِ آفتاب بھی پورا نہیں ہوتا۔ ایسے ہی تجلی گاہِ صادرِ اول میں عکسِ تجلیِ اول تو کیا ہوتا۔ صادرِ اول کا عکس بھی پورا نہ ہوگا۔ ہاں تجلی گاہِ تجلیِ اول میں بایں نظر کہ تقابلِ صحیح اور محاذاتِ تامہ موجود ہے، عکسِ تجلیِ اول تو پورا ہی ہوگا، عکسِ صادرِ اول بھی پورا ہوگا۔

اور کیوں نہ ہو، آئینہ میں وقتِ تقابلِ صحیح اور محاذاتِ تامہ فقط پورا پورا عکسِ آفتاب عالمِ تاب ہی نہیں ہوتا عکسِ انوارِ آفتاب بھی تمامہ موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ جب مبداءِ انوار تمامہ منعکس ہوا تو شروع کی طرف سے سارے ہی انوار منعکس ہوں گے۔ گواہی کی طرف سے بعض شعاعیں نا تمام منعکس ہوں۔ اور ظاہر ہے کہ انوارِ آفتاب کے پورے پورے منعکس ہونے کی وجہ یہی کہ وہ تجلی گاہِ مبداءِ انوار یعنی شکلِ آفتاب ہے۔ سو یہی وجہ یہاں موجود ہے۔ الغرض مرتبہ حکومت و مالکیت اعنی صادرِ اول بھی جس کے ساتھ نفع و ضرر کا تعلق ہے، تجلی گاہِ مرتبہ محبوبیت یعنی تجلیِ اول میں بہ نسبتِ تجلی گاہِ صادرِ اول زیادہ تر نمایاں ہوگا۔ اور اس لئے اُس تجلی گاہ سے فقط انہیں

عبادات کو تعلق نہ ہوگا جو خاص مرتبہ محبوبیت سے متعلق ہیں، وہ عبادات بھی بدرجہ اولیٰ اُس سے متعلق رہیں گی جو خاص مرتبہ حکومت سے مربوط ہیں۔

### ظہورِ حکومت کا اختصاص تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے

البتہ ظہورِ حکومت کو تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے ایسا ہی ایک خاص اختصاص ہوگا جیسا تجلی گاہِ تجلیِ اوّل سے ارکانِ حج مخصوص کئے جائیں، جس کا حاصل یہ ہو کہ وہ دارِ محبوبیت ہے، اور تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے یہ خصوصیت ہو کہ سلطنتِ دینی وہاں قائم کی جائے، اور ظہورِ شوکتِ دین اُس جگہ سے ہو جس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ وہ دارِ السلطنت اور دارِ الخلافت بادشاہانِ دین حق مقرر کی جائے اور آخرت میں یہ صورت ہو کہ مرجعِ حکومتِ جزاء و سزا تو تجلی گاہِ صادرِ اوّل ہو، اور اخلاص سے ارکانِ حج کے بجالانے والے اُس کش مکش سے محفوظ رہیں۔

غرض یہ ہے کہ مرتبہ محبوبیت نیاز ہائے محبت کا خواستگار ہے اور مرتبہ حکومت آدابِ رعیت کا طلب گار۔ ارکانِ حج و عمرہ اور تیمم اور زمین پر سجدہ کرنے میں اوّل ہے، اور افعالِ نماز میں ثانی۔ چنانچہ حقائقِ شناسانِ بے روئے ریا پر یہ شرط آگاہی ارکانِ حج و افعالِ نماز یہ بات مخفی نہ رہے گی۔ مگر ہرچہ بآدابِ تجلی گاہِ مرتبہ تجلیِ اوّل، استحقاقِ تعلقِ ارکانِ حج میں تو وحدہ لا شریک ہوگا۔ چنانچہ کعبہ جو تجلی گاہِ مرتبہ تجلیِ اوّل ہے ہر زمانہ میں حج کے لئے مخصوص رہا ہے آدم علیہ السلام سے لے کر تائیں دم کوئی اور مقام ایسا نہیں جہاں کسی نبی یا اُس کی امت نے کسی زمانہ میں حج کیا ہو۔ ﴿

### بہ مقابلہ بیت المقدس کعبہ میں نماز کی افضلیت کی وجہ

اور استحقاقِ تعلقِ افعالِ نماز میں گو تجلی گاہِ صادرِ اوّل بھی اس کا شریک ہوگا، (یعنی صادرِ اوّل میں بھی وہ صفات یعنی مالکیت وغیرہ موجود ہیں جو مقتضی عبادت ہیں) پر شریکِ غالب یہی تجلی گاہِ تجلیِ اوّل رہے گا۔

## تجلی گاہ تجلی اول خانہ کعبہ اور تجلی گاہ

### صادر اول بیت المقدس ہونے کی وجہ

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ تجلی گاہ تجلی اول، تجلی گاہ صادر اول سے بہر طور مرتبہ میں زیادہ ہے تو اور ایک بات بھی سن لیجئے، جس سے تفاوت مراتب باہمی زیادہ روشن ہو جائے، اور ہر ایک کی پہچان کے لیے بہ شرط انصاف ایک عمدہ علامت ہاتھ آجائے، وہ یہ ہے کہ عقل سلیم اس بات پر بھی شاہد ہوتی ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول تو وسط بعد مجرد اور مبداء عالم ہوگا اور تجلی گاہ صادر اول اُس سے چالیس منزل کے فاصلہ پر شمال کی جانب ہو تو زیبا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لازم یوں ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول تعمیر میں سب تعمیرات سے اول ہو اور تجلی گاہ صادر اول اُس سے چالیس سال بعد بنایا گیا ہو۔

ادھر وقت بربادی عالم یہ بھی ضرور ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول سب میں پہلے ویران ہو، اس کے بعد اور اجسام اور اجرام اور مکانات ویران کئے جائیں۔ یہ بات تو بہ مقتضائے عقل واضح ہوگئی تھی کہ تجلی گاہ تجلی اول، مرتبہ میں تجلی گاہ صادر اول سے برتر اور افضل ہے۔ پھر اس بات کا ثبوت ضروری ہوا کہ تجلی گاہ تجلی اول ”خانہ کعبہ“ ہے اور نمائش گاہ صادر اول ”بیت المقدس“ ہے۔ اگرچہ تجلی گاہ صفت جمال ہونا جو تجلی اول کی صفت لازمہ ہے ارکان حج کی ادائیگی سے بھی واضح ہو رہا ہے کہ یہ سب عشق و محبت کے مظاہر ہیں جس کا تعلق جمال کے ساتھ مخصوص ہے اور اتنی ہی بات سے ثابت ہو جاتا ہے کہ صفت جمال کی نمائش گاہ یہ قطعہ مقدسہ ہے اور جمال صفت خاصہ ہے تجلی اول کی تو تجلی گاہ تجلی اول خانہ کعبہ کے سوا کوئی دوسرا قطعہ ارض نہیں ہو سکتا اور تمام گزشتہ کلام کا <sup>مط</sup> نظر یہی رہا ہے، لیکن مقصد کی اہمیت کے پیش نظر مزید شواہد سے اس دعوے کو مؤکد کرنا ضروری سمجھتے ہوئے یہاں دونوں مقامات کے تقابل سے تفاوت مرتبہ ظاہر فرما رہے ہیں کہ جس طرح مرتبہ ظہور میں اقدام تجلی اول ہے اسی طرح اُس کا مظہر خاص تعمیر میں اقدم ہوا بہ نسبت نمائش گاہ صادر اول کے۔ اور چونکہ اس کو شرف ”قیاماً للناس“ حاصل ہے۔ اس لئے بربادی عالم کا وقت آئے گا تو سب سے پہلے اسی کو ویران بھی کیا جائے گا کہ جب عشاق

جمال نہ رہیں گے تو اب اس تجلی گاہ کی ضرورت بھی ختم ہو جائے گی۔ اب یہ مرحلہ باقی رہا کہ ان بیان کردہ اوصاف کا ثبوت کیا ہے۔ اس پر کلام فرماتے ہیں۔ سوان سب باتوں کے۔ الخ ﴿

سوان سب باتوں کے لحاظ کے بعد اس میں تو کچھ شک نہیں کہ تجلی گاہ تجلی اول تو خانہ کعبہ ہے اور تجلی گاہ صادر اول بیت المقدس ہے۔ چونکہ حاصل اس تقریر کا یہ ہے کہ اُمور مذکورہ تفصیل وار خانہ کعبہ اور بیت المقدس میں پائے جاتے ہیں، اور پھر ہر ایک کے خصائص تفاوت مرتبہ مذکور پر شاہد اور اُس کی علامات ہیں، اس لئے یہ بھی بیان کرنا ضرور ہے کہ اُمور مذکورہ تفصیل وار دونوں مقاموں میں پائے جاتے ہیں، اور پھر جن جن اُمور کی علامت اور شاہد ہونے میں کچھ تامل ہو اس کا واضح کر دینا بھی لازم ہے۔ اس لئے اول ایک تمہید معروض ہے۔ اس کے بعد مضمون مذکورہ عرض کیا جائے گا۔

تمہید مشعر بہ اس معنی کہ بیان واقعات کے لئے کلام خدا  
و کلام رسول سے کوئی دلیل کامل تر اور یقینی نہیں ہو سکتی

سنئے اپنے زمانہ اور زمانہ آئندہ کے واقعات کے مشاہدہ کی تو اُمید ہوتی ہے، پر زمانہ گزشتہ کے وقائع کے مشاہدہ کی اُمید نہیں ہوتی، اس لئے اُن کی اطلاع کی بجز اس کے اور کچھ صورت نہیں کہ مشاہدہ والوں سے سنئے۔

مگر چونکہ روایت پر اطمینان اُسی وقت متصور ہے کہ راوی راست باز ہوں، اور اسباب غلط فہمی مرتفع ہو جائیں۔ اس میں تو اثر تک نوبت پہنچ گئی تو اول درجہ کا اطمینان ہوگا، ورنہ در صورت ثبوت و راست بازی و ہوشیاری و فہم راویان روایت بھی اطمینان بہ قدر ضرورت ضرور ہوگا، ایسی روایات کا انکار اگر ہوگا تو بوجہ نا انصافی ہوگا۔

مگر تو اثر کی تو یہ صورت ہے کہ کثرتِ رواۃ کی یہ نوبت پہنچے کہ سب کا جھوٹ بولنا اور غلط سمجھ جانا عقل کو باور نہ ہو۔ مثلاً کلکتہ، لندن، مترا، بنارس، مکہ، بیت المقدس وغیرہ مشاہیر شہروں کا روئے زمین پر ہونا، سری رام چندر، سری کرشن،، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ سابق

میں پیدا ہونا ایسا نہیں کہ کوئی عاقل اُس میں متماثل ہو سکے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ ان واقعات کے بیان کرنے والے اس کثرت سے ہیں کہ اُن سب کا دروغ پر متفق ہو جانا اور اپنے بیان میں غلطی کرنا عقل کے نزدیک محال عادی ہے۔

اس امر کا ثبوت کہ انجیل و تورات اور بید قدیم توراتِ اہل اسلام کے بھی ہم پلہ نہیں چہ جائیکہ کتب احادیث کے برابر ہوں اور قرآن کے برابر قطعی الثبوت ہونا تو بہت دُور کی بات ہے

اس لئے یہ بھی ضرور ہے کہ اگر کوئی واقعہ بہت دنوں کا ہو تو اس کی تصدیق کی لئے ہر قرن میں اس قسم کے تواتر کی ضرورت ہے، فقط ایک طبقہ کا تواتر کافی نہ ہوگا۔ اس لئے قرآن کا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ثبوتِ کامل ہوگا، اور انجیل اور تورات اور بید کا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور برہما جی تک ثبوتِ کامل نہ ہوگا۔ کیونکہ قرآن کی روایت تو ہر قرن میں متواتر رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ آج تک اُس کے الفاظ اور عبارات میں اختلاف نہیں ہوا اور تورات و انجیل اور بید میں یہ بات مفقود ہے۔ چنانچہ کتب مذکورہ کا اختلاف نسخ اس پر شاہد ہے۔ علاوہ بریں کتب مذکورہ کی سند اوپر تک نہیں چلتی اور اس وجہ سے یہ کہنا لازم ہے کہ کتب مذکورہ درجہ روایت میں کتب احادیثِ اہل اسلام کے برابر بھی نہیں۔

بلکہ غور سے دیکھئے تو اہل اسلام کی توراتِ قدیمہ کے بھی ہم پلہ نہیں۔ کیونکہ اہل اسلام کی توراتِ نئے میں ہر واقعہ مختصر کو بھی جُدا جُدا سند سے بیان کرتے ہیں، اور کتب مذکورہ کے ایک واقعہ کو بھی سند متصل نہیں ملتی، بلکہ انصاف سے دیکھئے تو یہ بھی پتہ نہیں کہ کس عہد میں یہ کتب تصنیف ہوئی ہیں۔ چہ جائیکہ سن و سال۔

اور پھر ٹرس پر کتب ہنود میں یہ اور طُرہ ہے کہ وہ واقعات مذکورہ کو لاکھوں برس کا قصہ بتلاتے ہیں۔ اس صورت میں جب یہ دیکھا جائے کہ اتنا زمانہ اور سند ندارد۔

ادھر اہل ہند کو تاریخ نویسی کی طرف نہ کبھی توجہ ہوئی، نہ کبھی قواعد تمییز روایات صحیحہ و سقیمہ سے اُن کو آگاہی ہوئی، اور مع ہذا اہل اسلام اور یہود و نصاریٰ جن کی تاریخ دانی پر اُن کی تحقیقات شاہد ہیں، بالخصوص اہل اسلام جنہوں نے ضبط قواعد تمییز روایات میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا۔ اس بات میں اُن کے مخالف۔

## ہنود کے مضامین شعریات ہیں کوئی عاقل اُن کو واقعات تسلیم نہیں کر سکتا

علاوہ بریں پرستش آفتاب وغیرہ شریکیات، اور ہم سری گردون گرداں باپتہ ہائے عربہ یعنی راجہ رام چندر کی رتھ کے پیٹے اتنے بڑے بڑے تھے جو آسمان سے رگڑتے ہوئے چلتے تھے۔ یہ کہشیاں جو نظر آتی ہے اُسی کے گھسے پٹے ہوئے ستارے ہیں اور اسی طرح کے صد ہا مضامین ہیں جن کو بہ حیثیت واقعات کوئی ذی عقل تسلیم نہیں کر سکتا۔ رام چندر وغیرہ شعریات جن کے بطلان پر خود وہ مضامین ایسی طرح شاہد ہیں جیسے آفتاب کی روشنی پر خود آفتاب۔ تو پھر کسی عاقل کو اس کی گنجائش نہیں رہی کہ ہنود کے بیان پر کان بھی رکھے۔ چہ جائیکہ تسلیم و قبول۔ اور اہل اسلام کی بات میں متماثل ہو، چہ جائیکہ رد و انکار۔ القصہ زمانہ سابق کے واقعات کی روایات اگر قابل قبول ہیں تو اہل اسلام کی روایات قابل قبول ہیں، بلکہ واجب المقبول۔ جیسے اوروں کی روایات لائق انکار، بلکہ واجب الانکار ہیں۔

## اخبار واقعات سابقہ کو اعجاز کب تسلیم کیا جائے گا

دوسری بات لائق گزارش یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی بات کہے یا کوئی دعویٰ کرے اور پھر اُس بات کے مناسبات اور اُس دعوے کے شواہد اور موسیدات ہاتھ آ جائیں، تو اگر اُس بات کے اثبات کے سامان، ضروری اور اُس دعوے کی وجہ ثبوت لابدی کے باعث یقین ہوا ہوگا تو اب اطمینان ہو جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی معتبر شخص یہ کہے کہ فلاں شخص بادشاہ ہو گیا اور اس خبر کی تحقیق اور تصدیق کے لئے راویان معتبر کے

حوالے دے تو موافق قواعد کھنق اخبار اس صورت میں اس روایت کی تصدیق لازم ہوگی، مگر اُس کے ساتھ اگر سننے والے اپنی آنکھوں سے یہ بھی دیکھ لیں کہ شخص مشارالیه تخت سلطنت پر جلوہ آرا ہے اور پچ و راست امراء وزراء دست بستہ اپنے اپنے قرینہ سے کھڑے ہیں جس طرف کہ وہ اشارہ کرتا ہے ہر کوئی بسر و چشم آمادہ تعمیل نظر آتا ہے، جدھر کو جاتا ہے امراء نامدار اور لشکر جزا اردلی میں چلتے ہیں۔ غرض ہر قسم کے سامان سلطنت فراہم ہیں تو وہ یقین سابق اس وقت اطمینان تک پہنچ جائے گا۔

معہذا وہ بات اگر دقیق ہو، اور وہ مضمون دعویٰ بلند، اور ادھر یہ شخص بہ ظاہر علوم اور فنون سے نا آشنا ہو تو اس صورت میں تو اُس کے اعجاز اور کرامت علمی میں کچھ تاثر نہ رہے گا۔ اور اس وجہ سے اُس کے اور ملفوظات اور دُعای کی تصدیق کے لئے یہ ایک بات کافی ہوگی۔ اس تقریر سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار قصص ماضیہ کی وجہ اعجاز واضح ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر قرآن مجید میں انبیاء سلف اور اُمم سابقہ کے بہت سے حالات کا بیان اعجازی حیثیت رکھتا ہے جس کی طرف قرآن مجید میں اشارات بھی فرمائے گئے ہیں۔ جیسے یوسف علیہ السلام کے سوانح شروع کرنے سے قبل فرمایا گیا ہے: **وَ اِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ**۔ (سورۃ یوسف، آیت 3) اور جیسا کہ مریم علیہا السلام کی کفالت میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا: **وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُونَ اَقْلَامَهُمْ اَتِيَهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُونَ** (آل عمران، آیت 44) اور جیسا کہ بہت سے واقعات ماضیہ کے بیان کے بعد آخر میں یہ ارشاد فرمایا گیا **هَلْ نَجِسُ مِنْهُمْ مِّنْ اَحَدٍ اَوْ نَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا** (سورۃ مریم، آیت 98) اس طرح کے اشارات کی وجہ وہی ہے جو یہاں ذکر فرمائی گئی یعنی وجہ اعجاز کی طرف تنبیہ۔ ﴿

اس تمہید کے بعد یہ گزارش ہے کہ اجزاء عالم اجسام میں سے کسی کا اوّل بننا اور کسی کا اس کے بعد من جملہ واقعات گزشتہ ہے، اگر بہ روایت معتبر ہم کو یہ بات ثابت ہو جائے کہ زمین یا آسمان اور اس میں سے بھی فلاں مکان اوّل بنا ہے تو بہ شرط فراہمی جملہ سامان اعتبار و ارتفاع جملہ اوہام اہل انصاف کے ذمہ اُس بات کا ماننا لازم



ہوگا، اور پھر اس کے ساتھ اگر شواہد خارجیہ بھی اُس پر شاہد ہوں اور دلائل واضحہ اس کی مؤید ہوں تو پھر وہ یقین حد اطمینان تک پہنچ جائے گا۔

مگر چونکہ تنقیح روایات میں اہل اسلام کا تمام مذاہب میں نمبر اول ہے۔ اس پر قرآن کی روایت متواتر، ہر قرن میں لاکھوں ہزاروں حافظ برابر چلے آتے ہیں۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت مثل آفتاب نیمروز روشن، اس لئے نہ یہ احتمال ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے یہ قرآن اور یہ حکایات بنا کر کھڑی کر دی ہیں، اور نہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ راویوں نے غلط کہہ دیا ہو، یا غلطی کھائی ہو۔ اس لئے قرآن شریف کی آیات اول درجہ میں واجب التسلیم ہوں گی اور احادیث اہل اسلام کی روایات دوم درجہ میں۔

زمین کے آسمان سے پہلے پیدا ہونے کا ثبوت قرآن مجید سے مگر قرآن میں دیکھا تو یہ نکلا کہ زمین اول بنی ہے اُس کے بعد آسمان۔ اور پھر زمین میں اول تعمیر خانہ کعبہ ہے۔ مضمون اول پر تو آیت ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ فَسَوَّھُنَّ سَبْعَ سَمَوٰتٍ وَ ھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ﴿۱﴾ وہ ذات پاک ایسی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے فائدہ کے لئے جو کچھ زمین میں موجود ہے سب کا سب پھر توجہ فرمائی آسمان کی طرف سو درست کر کے بتائے سات آسمان اور وہ تو سب چیزوں کے جاننے والے ہیں۔ ﴿۲﴾ (سورہ بقرہ، آیت 29) اور آیت قُلْ اَنْتُمْ لَتَکْفُرُوْنَ بِالَّذِیْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنٍ وَتَجْعَلُوْنَ لَہٗ اَنْدَادًا ط ذٰلِکَ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ ﴿۳﴾ اب فرمائیے کہ کیا تم ایسے خدا کی توحید کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کر دیا اور تم اس کے شریک ٹھہراتے ہو۔ یہی سارے جہاں کا رب ہے۔ ﴿۴﴾ (سورہ خم السجدہ، آیت 9) اور آیت وَجَعَلَ فِیْہَا رَاسِیَ مِنْ فَوْقِہَا وَبَرَکَ فِیْہَا وَقَدَّرَ فِیْہَا اَقْوَاتَہَا فِیْ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ ط سَوَّآءٌ لِّلسَّآئِلِیْنَ (سورہ خم السجدہ، آیت 10) اور آیت ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ وَ ھِیَ دُخَانٌ فَقَالَ

لَهَا وَلِلْأَرْضِ اثْنِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (سورۃ الحم السجدۃ، آیت 11) فَقَضَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا ط وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ط ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (سورۃ الحم السجدۃ، آیت 12) اور اُس نے زمین میں اُس کے اوپر پہاڑ بنا دیئے اور اُس (زمین) میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اس میں اُس (کے رہنے والوں) کی غذائیں تجویز کر دیں چار دن میں (ہوا جو شمار میں) پورے ہیں پوچھنے والوں کے لئے۔ پھر آسمان (کے بنانے) کی طرف توجہ فرمائی اور وہ اُس وقت دُھواں سا تھا۔ سو اس سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا زبردستی سے دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے حاضر ہیں سو دو روز میں اس کے سات آسمان بنا دیئے اور ہر آسمان میں اس کے مناسب اپنا حکم بھیج دیا اور ہم نے اس قریب والے آسمان کو ستاروں سے زینت دی اور (استراقِ شیطین سے) اس کی حفاظت کی۔ یہ تجویز ہے خدائے زبردست واقفِ الکل کی۔ (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ) اور خانہ کعبہ کی ویرانی عالم کی ویرانی سے یعنی قیامت کے وقت ویرانی میں اول رہنے پر آیت ملاحظہ کرتی ہے۔

جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيُبَىٰ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ  
وَالْقَلَائِدَ ۚ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ  
وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (سورة المائدة، آیت 97) ﴿اللہ تعالیٰ نے کعبہ کو جو کہ آدب کا مکان  
ہے لوگوں کے قائم رہنے کا سبب قرار دے دیا اور عزت والے مہینہ کو بھی اور حرم میں قربانی ہونے  
والے جانور کو بھی اور ان جانوروں کو بھی جن کے گلے میں پٹے ہوں۔ یہ اس لئے تاکہ تم اس بات کا  
یقین کر لو کہ بے شک اللہ تعالیٰ تمام آسمانوں اور زمین کے اندر کی چیزوں کا علم رکھتے ہیں اور بے شک  
اللہ تعالیٰ سب چیزوں کو خوب جانتے ہیں۔﴾ (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ) ﴿

قِيَامًا لِلنَّاسِ کا مطلب سامانِ قیام جملہ بنی آدم ہے

وجہ دلالت کی یہ ہے کہ اگر لفظ ”قِيَامًا لِلنَّاسِ“ کو بغور دیکھا جائے اور کچھ تکلف نہ کیا جائے تو یہی مطلب نکلتا ہے کہ خانہ کعبہ سامانِ قیام جملہ بنی آدم ہے۔ کیونکہ لفظ

قیام مقید بقید فی العرب وغیرہ نہیں، اور لفظ ”للناس“ اصل میں سب کو عام ہے۔ اور وجہ تخصیص پس و پیش میں کوئی پائی نہیں جاتی، پھر یہ کہنا کہ قیام سے قیام فی العرب مراد ہے، اور ”للناس“ سے فقط اہل عرب مقصود ہیں۔

اور مطلب یہ ہے کہ ”عرب میں بوجہ کثرتِ خوں ریزی اور شیوعِ راہِ زنی قیام دُشوار تھا اور سامانِ قیام مثل تجارت وغیرہ ضروریات کی وہاں کوئی صورت نہ تھی، البتہ ایامِ حج میں زائرانِ کعبہ کو بہ لحاظِ عظمتِ کعبہ کوئی کچھ نہ کہتا تھا، اس بہانہ سے سب کے کام چل جاتے تھے اور سب ارمان نکل جاتے تھے، ”خالی تکلف سے نہیں۔ ہاں اگر یوں کہئے کہ ”جب تک یہ گھر قائم ہے جہی تک بنی آدمی کا بھی اس عالم میں قیام ہے، جس روز یہ ویران ہوا تو اُن کا قیام بھی معلوم۔ پھر سارے کارخانہ جسمانی کو ویران سمجھئے، کیونکہ بہ دلالتِ آیت (مذکورہ بالا) خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا۔ ثُمَّ اسْتَوٰی اِلٰی السَّمَاءِ فَسَوَّھُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ یہ بات عیاں ہے کہ زمین و آسمان سب بنی آدم کے لئے ہیں۔ جب وہ ہی نہ ہوں گے تو زمین و آسمان کا ہے کور ہیں گے۔ گھاس دانہ گھوڑوں ہی تک رہتا ہے، وہ نہیں رہتے تو اسے کون رکھتا ہے۔ تو نہ تکلف کی ضرورت ہوتی ہے، نہ تخصیص کی نوبت آتی ہے۔

## خانہ کعبہ کے آبادی اور ویرانی میں اوّل ہونے کا تجلی گاہ مرتبہ ”محبوبیت“ سے تعلق

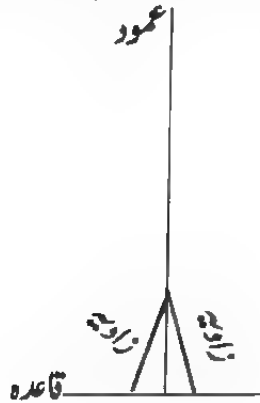
اب رہی یہ بات کہ خانہ کعبہ کا آبادی اور ویرانی میں اوّل ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تجلی گاہ مرتبہ ”محبوبیت“ اور مظہرِ اوّل مرتبہ ”معبودیت“ ہے۔ سو یہ ہمارے ذمہ ہے۔ سنئے: دار الخلافہ اگر آباد کیا جاتا ہے تو اوّل مکانات شاہی کے لئے کوئی جگہ تجویز ہوتی ہے اور اُن کی بنیاد ڈالی جاتی ہے۔ اُس کے بعد وزراء، امراء، شاگرد پیشوں کے مکانات کی تجویز ہوتی ہے۔ اور جب دار الخلافہ کسی وجہ سے بحکم شاہی ویران کیا جاتا

ہے تو اوّل بادشاہ اپنے مکانات کو چھوڑتا ہے۔

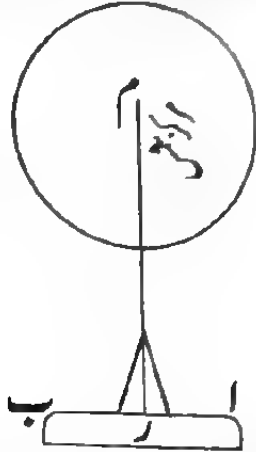
اُس کے اتباع میں وزراء، امراء، شاگرد پیشہ بھی اپنے اپنے مکانات چھوڑ چھوڑ اُس کے پیچھے ہو لیتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس وقتِ دورہ اگر کسی مقام میں حکام کا قیام ہوتا ہے، تو اوّل خیمہ حکام کے لئے کوئی میدان مقرر ہو جاتا ہے، اور اس میدان میں خیمہ حکام نصب کیا جاتا ہے۔ اُس کے بعد اُس کے اُس پاس اوروں کے خیمے اور پالیں قائم کی جاتی ہیں اور پھر جب وہاں سے کوچ ہوتا ہے تو اوّل خیمہ شاہی اکھاڑا جاتا ہے، اُس کے اکھڑتے ہی اوروں کے خیمے بھی اکھڑنے لگتے ہیں۔ غرض باختیارِ حاکم تعمیر اور ویرانی یا مقام و کوچ ہوتا ہے تو یوں ہوتا ہے۔ مگر یہ ہے تو یہ لازم ہے کہ تجلی گاہِ تجلی اوّل جو محلِ سرانے مرتبہ محبوبیت اور خیمہ خاص مرتبہ اوّل معبودیت ہے (یعنی تجلی گاہِ جمال) تعمیر میں بھی اوّل رہے تخریب میں بھی اوّل رہے۔ وہ تعمیر کیا جائے تو اس کی تعمیر کے ہوتے ہی اوروں کے مکانات تعمیر ہونے لگیں۔ اور وہ ویران ہو تو اُس کے ویران ہونے میں اوروں کے مکان ویران ہونے لگیں۔

### تجلی گاہِ تجلی اوّل کا وسط بُعدِ مجرد کے ساتھ لزوم

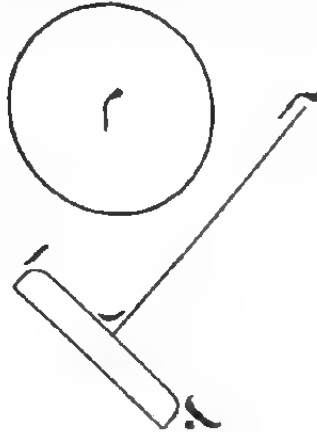
اور یہ ہے تو یہ بھی ضرور ہے کہ وہ تجلی گاہِ وسط بُعدِ مجرد میں واقع ہو۔ کیونکہ جب آئینہ وغیرہ مظاہر و مناظر کو آفتاب کے ساتھ تقابل صحیح ہوتا ہے، یعنی وہ خطِ مستقیم جو مرکزِ آفتاب سے آئینہ تک متصل ہوتا ہے، وسطِ آئینہ پر عمود ہو تو پھر عکسِ آفتاب وسطِ آئینہ میں نمایاں ہوتا ہے۔ عمود اُس خط کو کہتے ہیں جو قاعدے سے اس طرح متصل ہو کہ اُس کے دونوں جانب کے زاویے قائمے ہوں جو باہم برابر ہوتے ہیں جیسی یہ صورت ہے۔



دوسرے نقشہ میں گول دائرہ کو آفتاب سمجھئے اور علامت م اس کا مرکز ہے۔ اب آئینہ کی سطح ہے جس کو قاعدہ کہیں گے جس پر خط "م" عمود ہے جس کے دونوں طرف کے زاویے قائم ہیں جب تک آفتاب اور آئینہ میں یہ تقابل نہ ہوگا عکس نمایاں نہ ہوگا۔



سو جب یہ بعد مجرد کو مظہر تجلی اول تو تسلیم کیا ہی ہے، اب یہ بھی ضرور ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعد مجرد کو ذات خداوندی سے تقابل صحیح ہے (ذات خداوندی سے مراد تجلی اول ہے۔) وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تقابل صحیح نہ ہوگا تو تقابل غیر صحیح ہوگا۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اُس سے کچھ انحراف ہے اور کسی اور سے کسی اور طرف کو تقابل صحیح ہے۔ سو یہ بات آفتاب اور آئینہ میں تو متصور ہے۔ کیونکہ کچھ آفتاب ہی میں جہات کا انحصار نہیں۔ یعنی عمود وسط آئینہ کو سوائے مرکز (یا دائرہ) آفتاب اور غیر متناہی نقاط پر مرور واقع ہو سکتا ہے۔ مثالی نقطہ مذکور بالا میں اگر آئینہ کو تھوڑا سا منحرف یعنی ٹیڑھا کر دیا جائے



تو عمود "م" بجائے آفتاب کے گزرنے کے دائرہ آفتاب کے باہر سے گزر سکتا ہے۔ پیش نظر نقشہ میں آئینہ "ا" ب کو دائرہ "م" سے کچھ منحرف کیا گیا تو عمود "م" ر بھی منحرف ہو گیا۔ جس کے

مجہ میں یہ خط عمود جو قاعدہ "اب" پر واقع ہے آفتاب سے ہٹ کر گزر رہا ہے۔ کیونکہ آفتاب کوئی لامحدود چیز نہیں ہے کہ ہر حال میں اس پر سے گزرنا لازم ہو۔ ﴿پر خط استقبال ممکنات کیلئے سوائے ذات خالق کائنات بلکہ سوائے تجلی اول اور کوئی مرجع اور قبلہ ہی نہیں۔ کیونکہ تجلی مذکور ہی مصدر وجود ہے، چنانچہ اوپر معروض ہو چکا۔﴾ اسی تقابل کو جو عالم کو اس ذات لاتناہی کے ساتھ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رسی کی مثال سے سمجھایا ہے کہ اگر فرض کرو زمین میں آہ پار ایک سوراخ کر کے ایک رسی گذاردی جائے تو وہ ذات حق پر ہی پہنچے گی۔ (یعنی ذات حق سے مغرب ہو کر کسی دوسری شے کے مقابل نہیں ہوگی کہ ذات حق لامحدود ہے) اوکا قال ﴿

### مخلوقات کے ساتھ تجلی اول کے تعلق کی مثال

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سوائے مصدر وجود اور کوئی خالق نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو۔ جو نسبت مختلف اشکال کی دھوپوں کو "آفتاب" اور اس کے "تنورِ صادر" کے ساتھ ہے، وہی نسبت مختلف قسم کی مخلوقات کو مصدر اول اور صادر اول کے ساتھ ہے۔ جیسے دھوپیں سوائے آفتاب اور کسی سے پیدا نہیں ہو سکتیں ایسے ہی خلق مخلوقات سوائے تجلی اول کسی اور سے متصور نہیں۔ اتنا فرق ہے کہ خطوط فی مابین آئینہ و آفتاب میں نورانی وغیرہ نورانی کا فرق نکل سکتا ہے۔ ﴿ہم نے آئینہ اور آفتاب کے تقابل کے نقشہ میں جو خط عمودی وسط آئینہ سے مرکز آفتاب تک کھینچا ہے۔ اسی طرح اور جس خطوط سطح آئینہ سے دائرہ شمس کی طرف آپ کا تصور کھینچے گا وہ سب خطوط غیر نورانی ہوں گے جتنے خطوط شعاعوں کے آئینہ پر پڑیں گے وہ نورانی ہوں گے جو خطوط غیر نورانی ہوں گے وہ شمس سے ادھر ادھر جا سکتے ہیں۔ جیسا کہ دوسرے نقشہ میں ہم نے کھینچ کر دکھایا ہے۔﴾

سن پر مدار تقابل ہے۔) اور اس لئے (آفتاب کے ساتھ تقابل کے سلسلہ میں) کہہ سکتے ہیں کہ خط نورانی نہ سہی خط غیر نورانی کا مرجع اور (یعنی دوسری) جہات ہیں، پر مخلوق اور خالق میں اس قسم کا فرق متصور نہیں۔

ہاں مثل خط مطلق جو خط نورانی سے مفہوم میں اوپر ہے، وجود سے کوئی مفہوم اوپر ہوتا تو

کیوں نہیں۔ دو نقطوں کے درمیانی فاصلہ کو جو ایک خط وہی ملاتا ہے جس کی تجزی عرض میں نہیں ہو سکتی۔ جس کو طرف سطح بھی کہہ سکتے ہیں خط مطلق ہے۔ اور اس خط کا محل محسوس کرانے والا جو خط ہوگا خواہ نورانی ہو یا سیاہ، بزر و غیرہ اس کا مفہوم مقید ہے اور اس مطلق کے ماتحت ہے۔ اب اس عبارت کو سمجھئے۔ فرماتے ہیں کہ جس طرح خط نورانی سے اوپر ایک مفہوم خط مطلق کا ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی مفہوم وجود سے اوپر ہوتا تو مخلوقات سے تقابل کے بارے میں کیوں نہیں کہہ سکتے تھے کہ وجود کے ساتھ تقابل مخلوقات کا حصہ نہیں۔ ظاہر ہے بھی تقابل ممکن ہے۔ مگر کیا سمجھئے اس سے اوپر کوئی مفہوم ہے ہی نہیں۔ اب تو یہ تسلیم کئے بغیر جارہے ہیں۔ مخلوقات سے خط تقابل کی بھی جہت میں لے جاؤ وجود پر ہی پہنچے گا۔ ﴿

بالجملہ تجلی گاہ تجلی اول کا تعمیر اور تخریب میں اول ہونا اور وسط بعد مجرد میں واقع ہونا ضرور ہے۔ ہاں جیسے یوں ہوتا ہے کہ گرمیوں اور جاڑوں میں نیچے کے مکانات رونق افروزی شاعی سے رشک ارم ہوتے ہیں اور برسات میں بالا خانہ جلوس بادشاہی سے غیرت فردوس ہو جاتا ہے۔ اور اس لئے تخت شاہی کبھی نیچے رکھا جاتا ہے اور کبھی اوپر پہنچایا جاتا ہے، ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ ایک زمانہ میں تجلی مذکور کو زمین سے اختصاص ہو اور اس وقت تجلی گاہ تجلی اول زمین پر ہو، اس کے بعد آسمان سے وہ خصوصیت ہو جائے اور اس تجلی گاہ کو یہاں سے وہاں لے جائیں۔ اور پھر جیسے یہ ممکن ہے کہ اول ایک تخت جلوس بادشاہی کے لئے بنایا جائے اور اس کو اوپر پہنچایا جائے، اس کے بعد دوسرا اور تخت بنائیں اور تخت اول کے محاذات میں نیچے کے درجہ میں اس کو رکھ دیں۔ ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول کی جگہ پر اول ایک مکان بنائیں، اور پھر اس کو آسمان پر لے جائیں اور اس کے محاذات میں دوسرا مکان زمین پر تیار کرائیں اور اس طرف کو عبادت کروائیں۔

تصریحات احادیث در بارہ تعمیر خانہ کعبہ و بیت المقدس

وتفاوت چالیس سال و ابتداء پیدائش زمین

جب یہ مطالب ذہن نشین ہو چکے تو اور سنئے۔ احادیث اہل اسلام میں یہ بات مصرح ہے کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعمیر میں چالیس برس کا تفاوت ہے۔

اور یہ بھی بعض روایات میں ہے کہ اوّل روئے زمین پر فرشتوں نے کعبہ اور بیت المقدس کو بنایا تھا۔ مگر طوفانِ نوح (علیہ السلام) میں وہ دونوں تعمیریں آسمان پر اُٹھالی گئیں۔ اور یہ بھی بعض روایات میں ہے کہ اوّل پانی تھا، پھر اس جگہ سے یہاں اب کعبہ ہے بلکہ اس اُٹھا اور زمین کی پیدائش شروع ہوئی۔

## تجلی گاہ تجلی اوّل ہر طرح سے اوّل ہے

ان روایات کے ملاحظہ سے آشکارا ہے کہ تجلی گاہ تجلی اوّل ہر طرح سے اوّل ہے۔ ”زمین کا ٹکڑا“ بھی اوّل وہی بنا جہاں کعبہ شریف ہے اور تعمیر بھی اوّل اسی کی ہوئی اور ”ویران“ بھی اوّل وہی ہوگا۔

## تعمیر خانہ کعبہ اور تعمیر بیت المقدس میں

### تفاوت چالیس سال کس اعتبار سے ہے؟

مگر یہ اولیت تعمیر اور وہ تفاوت چہل سالہ اُسی تعمیر کے اعتبار سے ہے جو فرشتوں کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ باعتبار تعمیر ابراہیمی نہ وہ اولیت ہے اور نہ یہ تفاوت ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سلیمان علیہ السلام سے تقریباً پونے دو ہزار سال پہلے ہوئے ہیں تو خانہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعمیر کے درمیان بھی تقریباً اتنا ہی تفاوت ہوگا۔ یہ تعمیر کعبہ مکرمہ (جو موجود ہے) اُس تعمیر کے ساتھ (جو فرشتوں کے ہاتھوں سے ہوئی تھی) وہی نسبت رکھتی ہے جو تختِ اوّل کو جو نیچے سے اوپر پہنچایا گیا ہو۔ تختِ ثانی کے ساتھ ہوتی ہے جو اُس کے محاذات میں نیچے رکھا جائے۔ کیونکہ تعمیر اوّل اور تعمیر ابراہیمی میں بشہادت روایات وہی محاذات ہے۔

بالجملہ امور مذکورہ میں سے جو جو باتیں منجملہ وقائعِ زمانہ ماضی ہیں وہ سب بہ روایت اہل اسلام و بحوالہ پیغمبر اسلام علیہ السلام ثابت ہیں، اور جو باتیں از قسم وقائعِ گزشتہ نہیں۔ جیسے بیت المقدس کا جانبِ شمال ہونا اور چالیس منزل کے فاصلہ پر اُس



کا ہونا وہ آنکھوں سے معلوم اور نقشوں اور جغرافیوں سے ثابت۔ پھر امور مذکورہ میں سے اولیت تعمیر اور اولیت تخریب کا شاہد ہونا بھی بشہادت عقل معقول ہے۔ البتہ امور ہائیکہ کا شاہد ہونا ہنوز محلی تاثر ہے۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ:

مرتبہ مالکیت و حکومت سے زیادہ تجلی اول  
کے ساتھ انسان بلکہ جملہ ممکنات کا تعلق ہے

مرتبہ مالکیت اور حکومت کے ساتھ ایک نفع خلاق متصور ہے۔ یعنی ”احسان“ متعلق ہے، اور ایک ضرر خلاق یعنی ”نقصان“ اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

مگر اثر اول (یعنی احسان کا اثر) محبت ہے، اور تاثیر ثانی (یعنی نقصان کی تاثیر) ”خوف“۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس صورت میں حکومت اور محبوبیت میں اگر تعادل ہوگا تو باعتبار ثانی ہی ہوگا (یعنی باعتبار خوف) باعتبار اول (یعنی باعتبار محبت) نہ ہوگا۔ کیونکہ اول (یعنی مالکیت کے مرتبہ اول یعنی احسان جو مستلزم محبت ہے) میں تو مرتبہ اول (یعنی جمال جس کا منشاء تجلی اول ہے کہ وہ بھی مستلزم محبت ہے جس پر کلام کیا جا چکا ہے) بھی شریک ہے، بلکہ شریک غالب۔

اور کیوں نہ ہو، علاوہ جمال و کمال کے جو عمدہ موجبات محبت میں سے ہیں، احسان بھی اصل میں اُسی (تجلی اول) کا کام ہے، جو مصدر وجود ہے۔ جو اصل میں مجموعہ انعام و اکرام ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہئے کہ قرابت تامہ بھی بہ نسبت مخلوقات اُسی (مرتبہ) کو حاصل ہے تو عقل سلیم سے دُور نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں وجود مخلوقات کو ”حسب اشارہ تمثیل آفتاب و نور آفتاب جو مکرر گذر چکی ہے“ ”تجلی اول یعنی مرتبہ محبوبیت اور اول مرتبہ“ (یعنی اعلیٰ مرتبہ) معبودیت کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو دھوپ کو (نور) آفتاب کے ساتھ ہے۔ یعنی جیسے دھوپ پر توہ شعاع آفتاب، (شعاعیں جب کسی جسم پر مجتمع ہو جاتی ہیں تو اُن کی ہیئت مجموعی دھوپ ہوتی

ہے) اور شعاع آفتاب پر توہ (نور) آفتاب ہے۔ ایسے ہی وجود مخلوقات پر توہ صادر  
اول یعنی مرتبہ حکومت اور مرتبہ ثانی مرتبہ معبودیت اور وہ پر توہ مرتبہ محبوبیت۔

حرکت علمی میں اول اُس مصدر وجود کا

تصور ہو لے گا اس کے بعد اپنا تصور ہوگا

اس لئے جیسے تعقل دھوپ تعقل شعاع آفتاب پر موقوف ہے اور تعقل شعاع تعقل  
(نور) آفتاب پر، ایسے ہی تعقل وجود مخلوقات تعقل صادر اول یعنی تعقل مرتبہ حکومت  
پر، اور تعقل صادر اول تعقل تجلی اول یعنی اسی مرتبہ محبوبیت کے تعقل پر موقوف ہوگا۔  
اور اس لئے خود موجودات کو اول تصور مصدر وجود ہو لے گا تب کہیں اپنا تصور ہوگا۔

یہ نَحْنُ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ O کی تفسیر ہے۔ یہ فرق الفاظ اصطلاحی میں حضرت  
قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ اپنے ایک مکتوب میں بنام حضرت شاہ غلام علی صاحب رحمۃ اللہ  
علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ موجودات کی اصل (یعنی یہ مرتبہ صادر اول) موجودات کے لئے علت ہے  
اور موجودات معلول۔ اور علت بہ نسبت ذات معلول اس سے قریب تر ہوتی ہے۔ یعنی ذات معلول  
اپنے سے اتنی قریب نہیں ہوتی جتنی اُس کی علت اُس سے قریب ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حمل  
ایجابی کے لئے وجود موضوع لہ شرط ہے تو عدم موضع کے وقت حمل اولیٰ صحیح نہیں ہوتا، ہاں سلبی سبب  
صحیح ہوتا ہے۔ زید کے معدوم ہونے کے وقت زید زید ("زید" زید ہے) کہنا صادق نہیں ہے۔  
البتہ زید لیس بزید صادق ہے (یعنی "زید" زید نہیں ہے) اول چاہئے کہ زید کو اپنی علت کے  
ساتھ نسبت حاصل ہو جو اُس کے لئے مشر و وجود ہو۔ پھر زید زید کہنا صادق ہوگا پس نسبت ممکن کی  
اپنی علت کے ساتھ مقدم ہے ذات ممکن کے حمل ذات پر۔ تو "علت" ذات سے بہ نسبت ذات  
قریب ہوئی۔ مخلص۔ اسی کو سادہ طور پر یوں فرمایا گیا ہے کہ "اول تصور مصدر وجود ہو لے گا تب کہیں  
اپنا تصور ہوگا"۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا ہے تو ہر ایک کو اس کا احساس ہونا چاہئے۔ مگر یہ  
عارفین خاص الخاص میں محدود کیوں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے حجابات اس علم پر پڑے  
ہوئے ہیں وہ مانع ہیں اس حقیقت کے ادراک سے ﴿

غرض اس حرکت علمی میں اَوَّل اُس مصدر وجود کا تصور ہو لے گا۔ اُس کے بعد اپنا تصور ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ حرکات میں جو اَوَّل آتا ہے وہی قریب ہوتا ہے (مقصد وہی ہے کہ حرکت علمی میں علت اَوَّل آتی ہے اور معلول بعد میں) اس صورت میں تحققات سے اَوَّل اُن کی ذات کو وہ قریب نہ ہوگا جو اُس مصدر وجود کو ہوگا۔ یعنی حرکت علمی میں پہلے تجلی اَوَّل آئے گی جو مصدر وجود ہے، پھر صادر اَوَّل۔ پھر اپنی ذات کا شعور ہوگا۔ ”حرکت علمی“ سوال مذکورہ بالا کے جواب کی طرف بھی مشیر ہے کہ یہ ادراک بغیر حرکت علمی نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ علم میں اخبار ہوتا ہے، انشاء نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ قریب علمی قُرب واقعی اور قُرب حقیقی ہوگا۔ اسی بناء پر حجتہ الاسلام میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تحریر فرمایا کہ مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَهُ۔ وہاں ہم نے مشہور قول مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ کی بہ خوبی تشریح بھی کر دی ہے۔ (یہ نہیں کہ ایک حکم دیا گیا ہو کہ اس طرح مان لو) غرض قرابت (نزدیکی) بھی مثل احسان اصل میں اُسی تجلی اَوَّل کے لئے ہے اور جمال و کمال بھی اُسی کے لئے۔ اب یہ سوال پیدا ہو گیا کہ صادر اَوَّل کا جمال و کمال بھی جب تجلی اَوَّل کی طرف ہی راجع ہو گیا تو نقصان اور اس کی بناء پر خوف بھی اسی کی طرف راجع ہونا چاہئے۔ پھر وجوہ خوف صادر اَوَّل کے ساتھ خاص کیوں ہوں۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ اور اس تقریر الخ۔ اور اس تقریر پر ہر چند نقصان بھی اصل میں اُسی کی طرف منسوب ہوگا، مگر چونکہ تکلیف دہی محبوب بھی لذیذ ہوتی ہے۔

چنانچہ مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ تو یوں فرماتے ہیں:

نار تو این ست نورت چوں بود      ماتم این تا خود کہ سورت چوں بود  
 نار تو یعنی جنائے تو۔ نور تو یعنی وصال تو۔ سور بالفسم وداو معروف بہ معنی جشن و شادی و عروسی۔ سورت بالفسم شرف و منزلت (غیاث اللغات) مطلب یہ ہے کہ جب تیری جفا اتنی لذیذ ہے تو تیرے وصال کی لذت کا کیا مرتبہ ہوگا۔ حیرانی اس بات کی ہے کہ شرف و منزلت کس قدر لذیذ ہوگی۔ مولانا عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

نہو نصیب دشمن کہ بود ہلاکت تیغ  
سہر دوستان سلامت کہ تو خنجر آزمائی  
وہ مزاد یا تڑپ نے کہ یہ آروز ہے میری  
میرے دونوں پہلوؤں میں دل بے قرار ہوتا  
(امیر مینائی رحمۃ اللہ علیہ) ﴿

اور مرزا غالب یوں کہتے ہیں:

اسدِ بکل تھا کس انداز کا قاتل سے کہتا تھا تو مشقِ ناز کر خونِ دو عالم میری گردن پر  
تو خوفِ جو من جملہ موجباتِ اطاعت ہے اُس تکلیف کے اندیشہ پر مبنی نہ  
ہوگا۔ ﴿ بلکہ اُس میں عاشق کو لذت ملتی ہے تو وہ بھی آخر کار محبت ہی بن جائے گا۔ اس لئے تجلی  
آؤں میں مبنی خوف کا بھی محبت ہی ہوگا تو اس تجلی کا حاصل محبوبیت ہی رہے گی خوفِ محض کا حصہ  
کسی اور جگہ ہوگا۔ ۱۲۔ مولانا محمد طیب مدظلہ ﴿

## خوف کا اصل مبنی

ہاں اگر موجباتِ محبت نظرِ مطیع سے مخفی رہیں اور پھر اندیشہِ ایذاء ہو تو اُلبتہ  
امیدِ حدوثِ خوف ہے سو یہی خوف بناءِ حکومت ہو تو ہو۔ غرض موجباتِ اطاعت، یا  
موجباتِ خوف ہیں، یا موجباتِ محبت۔ موجباتِ خوف تو سب کے سب ارباب  
حکومت ہیں، اور سامانِ محبت سب کے سب سرمایہٴ محبوبیت۔

## موجباتِ محبت کا بیان

مگر وہ سامانِ یوں تو پانچ ہیں: (۱) جمال (۲) کمال (۳) احسان  
(۴) قرابت (نزدیکی) (۵) اطاعت۔ ﴿ یعنی محبوب میں ان پانچ صفات میں  
سے کوئی صفت ہو۔ جو شخص اطاعت گزار ہوتا ہے اُس سے بھی محبت ہو جاتی ہے مگر یہ وجہ موجبات  
محبتِ باری تعالیٰ سے خارج کرنا پڑے گی۔ وجہ آگے مذکور ہے۔ ﴿ پر خدا سے کسی کی اطاعت  
متصور نہیں۔ البتہ وہ پہلی چار باتیں بہ درجہ اتم اس میں موجود ہیں۔ اس لئے محبوبیت  
اصل میں اُسی کے لئے ہے۔ اور سوا اُس کے اور سب (محبوبین) اُسی کے درِ یوزہ  
گر، اور اُسی کے دستِ نگر ہیں۔ ان چار باتوں میں سے جس قدر موجبات کسی کو نصیب

ہوئی وہ سب اُسی کی ان چار باتوں کا پرتوہ اور اُس کی نقل ہے۔ بہر حال وجوہ محبوبیت سب کے سب بطور مذکور حصہ تجلی اَوّل ہیں۔ البتہ وجوہ خوف حصہ حکومت یعنی صادر اَوّل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ محبت و خوف باوجود تقابلِ باہمی ہم سنگ یکدگر نہیں۔ بلکہ محبت استحقاقِ اطاعت میں اشرف و اقویٰ ہے اور بایں ہمہ خوف مطاع ثمرہ محبت مطاع نہیں جو فوقیت و تحسّیت مرتبہ پیدا ہو۔ یعنی باوجود اس کے کہ محبت اور خوف دونوں ایک دوسرے کے برابر نہیں، اور یہ کہ محبت استحقاقِ اطاعت میں خوف سے برتر اور زیادہ قوی ہے، مطاع کی محبت کا نتیجہ مطاع کا خوف نہیں ہوتا، کہ محبت کی عبادت کو اُوپر رکھو اور خوف کی عبادت کو مرتبہ میں نیچے رکھو۔ اور ایک کو دوسرے کی فرع قرار دو۔ اب روئے سخن اس امر کی مصلحت کے بیان کی جانب ہے کہ تجلی گاہ تجلی اَوّل یعنی خانہ کعبہ اور نمائش گاہ صادر اَوّل یعنی بیت المقدس جنوباً شمالاً کیوں ہیں۔ شرقاً غرباً کیوں نہیں۔ اور اُس (مرتبہ) کا تناسب مستدعی فوقیت و تحسّیت مکانی ہو۔ (یعنی اس تفاوت مرتبہ اَصْل و فرع کا تقاضا یہ ہو کہ نمائش گاہ تجلی اَوّل اُوپر بنائی جائے اور نمائش گاہ صادر اَوّل نیچے۔)

اور نہ یہ ہے کہ (وہ ضدین ہیں) خوف پیش آئے تو محبت و شوق نہ ہوا کرے اور محبت و شوق ہو تو خوف نہ ہوا کرے۔ یہ اُس وقت ہو جب کہ موجباتِ خوف و شوق ایک شخص میں مجتمع نہ ہو سکیں۔ مگر کون نہیں جانتا کہ خدا تو خدا ہے، مخلوقات میں بھی بعض بعض افراد جامع جمال و جلال ہوتے ہیں، اور اس لئے خوف و شوق دونوں بسا اوقات مجتمع ہو جاتے ہیں۔ اور کیوں نہ ہوں جب موجباتِ محبت و (موجبات) خوف دونوں ایک شخص یعنی ایک مطاع میں مجتمع ہو جاتے ہیں تو اگر خوف و شوق ایک شخص میں مجتمع ہو جائیں تو کیا مضائقہ ہے۔

مرتبہ محبوبیت اور مرتبہ حکومت میں نہ فوق و تحت

کی نسبت ہے اور نہ قدام و خلف کی

بالجملہ توجہ مرتبہ محبوبیت مرتبہ حکومت سے انحراف کا باعث نہیں جو استقبال و

استدبار بوجہ تناسب خواست گار نسبت اقدام و خلف مکانی ہو، اس لئے ایک کا شرق میں ہونا اور دوسرے کا غرب میں ہونا لازم آئے۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ مرتبہ محبوبیت کی طرف توجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہ حکومت کی طرف سے توجہ ہٹ جائے۔ جس کا نتیجہ یہ ہو کہ اگر مرتبہ محبوبیت کی طرف منہ ہو تو مرتبہ حکومت کی طرف پشت اور پھر یہ حالت اس بات کی خواستگار ہو کہ ان دونوں مراتب کی عبادت کے محل وقوع بھی ایسے ہوں کہ ایک جانب شرق میں اور دوسرا جانب غرب میں تاکہ توجہ کے وقت استقبال و استدبار واقع ہو جائے۔﴾

ہاں اگر صادرِ اوّل لازم ذات تجلی اوّل نہ ہوتا تو یہ بھی احتمال تھا۔ لیکن اس کو کیا کیجئے کہ (دونوں میں) باہم تلازم ذاتی ہے (جیسے دو اور زوجیت میں تلازم ہوتا ہے) اور سب جانتے ہیں کہ لازم ذات ذہن و خارج میں دونوں مقاموں میں اپنے ملزوم کے ساتھ رہتا ہے۔ غرض یہ ممکن نہیں کہ ملزوم کی طرف توجہ ہو اور لازم کی طرف توجہ نہ ہو۔ چہ جائیکہ استدبار یعنی انحراف اس سے لازم ہو۔ ﴿ظاہر ہے کہ جہات چھ ہیں۔ اوپر، نیچے، آگے، پیچھے (جن کو استقبال و استدبار سے تعبیر کیا جاتا ہے) جب کہ محبت و خوف میں کسی نہ کسی طرح ان چاروں جہات کی نفی ثابت ہو چکی۔ تو اب صرف دو جہات یمین و یسار (یعنی دائیں بائیں) کا احتمال باقی رہ گیا۔ اس پر آگے کلام کرتے ہیں۔ اور اس بحث سے جو اصل مقصود ہے وہ یہ ہے کہ تجلی گاہ تجلی اوّل اور نماشاہ صادرِ اوّل یعنی کعبہ مکرمہ اور بیت المقدس کے محل وقوع میں باقتضاء طبع شمال و جنوب یعنی یمین و یسار کی جہت ہی ہونی چاہئے تھی۔ حق تعالیٰ نے جو حکیم مطلق ہیں اُن کے محل وقوع میں یہ مصالح مضمر رکھی تھیں۔ اس تعین پر کہ یمین پر کس کو مانا جائے اور یسار پر کس کو، ذہن میں اشکال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو ایک اضافی چیز معلوم ہوتی ہے۔ کھڑے ہونے والے کا رخ بدل جانے سے یمین کا یسار اور یسار کا یمین بن سکتا ہے۔ اسی طرح آگے پیچھے کی نسبت بھی پیدا ہو سکتی ہے جس کی نفی کی جا چکی ہے۔ تو ان جہات کی صحت کا معیار کیا ہوگا۔ اس لئے اس پر بھی آگے خود کلام فرمائیں گے جس سے یہ ذہنی الجھن بھی باقی نہ رہے۔﴾

مگر جب خوف و محبت میں نہ باعتبار مرتبہ فوقیت و تحسنت ہے اور نہ اعتبار توجہ استقبال

و استدبار بلکہ بایں خیال کہ جیسے دو ہاتھ ایک تن کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور پھر اتوئی اور اشرف کو یمن اور اضعف اور ادنیٰ کو یسار کہتے ہیں، ایسے ہی موجبات محبت و خوف اصل میں ایک ذات کے ساتھ متعلق ہیں اور پھر محبت دربارہ استحقاق عبادت و اطاعت خوف سے اشرف و اتوئی ہے۔ اس لئے محبت و خوف میں وہ نسبت ہوگی جو یمن و یسار میں یعنی ”راست و چپ“ میں ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے یہ مناسب ہوگا کہ ”منظر محبوبیت“ جانب راست بنایا جائے اور ”منظر حکومت“ جانب چپ تعمیر کیا جائے۔

### صحت جہات پر مفصل کلام

اب یہ بات باقی رہی کہ زمین گروی، آسمان گروی، بعد مجرد سب طرف سے غیر متناہی، اس لئے سب جہات برابر نظر آتی ہیں۔ پھر فرق یمن و یسار و قدم و خلف و فوق و تحت کے کیا معنی؟ اس لئے یہ گزارش ہے کہ واقعی یہ فرق جہات مذکورہ اصلی نہیں، بلکہ کسی غیر چیز کے اعتبار سے یہ فرق پیدا ہوا کرے ہیں۔ سو بخ فوق و تحت تو یہ ہمارے سروپا ہیں۔ اور مرجع یمن و یسار و قدم و خلف آفتاب بہ حیثیت حرکت ہے۔

ہمارے سروپا کا صحیح فوق و تحت ہونا تو ایسا ظاہر ہے کہ بیان کی حاجت نہیں۔ البتہ آفتاب کا بہ حیثیت حرکت مرجع اور صحیح یمن و یسار و قدم و خلف ہونا شرح طلب ہے۔ اس لئے عرض ہے کہ جیسے تجلی اول بوجہ صدور صادر اول ”جو مسمیٰ بہ وجود اور مناط (مدار علیہ) حکومت و مالکیت ہے“ تمام کائنات کو کتم عدم اور پردہ ظلمت نیستی سے نکال کر نور وجود سے نمایاں کر دیتی ہے، ایسے ہی عالم اجسام میں مہر عالم افروز تمام اجسام کو بوجہ صدور نور سراپا ظہور و حرارت، ظلمت کدہ تیرگی اور عجز خانہ برودت سے نکال کر اس نور سے روشن اور عیاں اور اس حرارت سے گرم جوش کر دیتا ہے۔ یعنی جیسے تجلی اول جو مصدر وجود ہے تمام کائنات کو نور وجود سے منور اور موجود کرتی ہے، ایسے ہی آفتاب جو مصدر نور و

حرارت ہے عالم اجسام کو اندھیرے سے روشنی میں لاتا اور حرارت پہنچاتا ہے۔

غرض جیسے تجلی اول ایک طرف اور تمام کائنات یعنی ممکنات ایک طرف۔ وہ اگر

اُدھر متوجہ ہے تو یہ سب اُدھر۔ یہ تقابل اور آ مناسا منانہ ہو تو یہ افادہ وجود اور استفادہ وجود بھی نہ ہو، ایسے ہی آفتاب کو ایک طرف سمجھئے اور تمام اجسام کو ایک طرف۔ آفتاب کو اُدھر متوجہ سمجھئے اور اس حرکتِ شب و روز کو جو شرق سے غرب کو ہے عین توجہ خیال فرمائیے اور تمام اجسام مذکورہ کا رُخ اُدھر کو تصور کیجئے۔ اور یہ اخذ نور اور استفادہ حرارت ہر روزہ اور یہ حرکت جملہ سیارات کو جو غرب سے شرق کو ہے بعد لحاظ اس امر کے کہ بوجہ علو شان و تاثیرات معلومہ عالم سفلی و علوی کے حق میں وہ سب بہ منزلہ حکام ہیں، گو بہ مقابلہ آفتاب بہ منزلہ حکام ماتحت ہوں۔ تمام اجسام کی طرف سے آفتاب کی طرف روئے نیاز خیال فرمائیے۔ اس لئے یہ کہنا لازم ہے کہ اگر آفتاب کا منہ اس طرف کو ہے تو تمام عالم اجسام کا رُخ اُس کی طرف کو ہے۔

غرض روئے زمین کو بہ جانب شرق خیال فرمائیے (یعنی جس طرح دیگر اجسام کا رُخ آفتاب کے رُخ کی طرف ہے اسی طرح زمین کا رُخ بھی شرق کی طرف سمجھئے) اور اس لئے جانب جنوب کو بہ منزلہ جانب راست ﴿جب ہم شرق کی طرف اپنا منہ کر کے کھڑے ہوتے ہیں تو ہمارا دایاں ہاتھ جنوب کی طرف ہوتا ہے تو سمت جنوب کو بہ منزلہ جانب راست اور سمت شمال کو جانب چپ قرار دینا ہوگا۔﴾ اور شمال کو بہ منزلہ جانب چپ تصور کیجئے۔ اور شرق کو بہ منزلہ قدام (آگے) اور غرب کو بہ منزلہ خلف (پیچھے) خیال کیجئے۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ جانب شمال کو کہیں ہوں، ”شمال“ کہتے ہیں (یعنی جغرافیہ کی اصطلاح اسی طرح ہے) کیونکہ شمال عربی میں دست چپ کو کہتے ہیں۔

### شام اور یمن کی وجہ تسمیہ

گو بالتخصیص ملک شام کو شام کہنا حالانکہ وہ بھی مرادف شمال ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ملک یمن کو یمن کہنا، جس سے یمن ہونے کی طرف اشارہ ہے اس وجہ سے ہو کہ خانہ کعبہ کا دروازہ بہ جانب شرق ہے اور یمن اُس کے یمن میں (یعنی دائیں طرف) اور شام اُس کے شمال میں (یعنی بائیں طرف) ہے۔



غرض بیت المقدس کا بہ نسبت کعبہ بہ جانب شمال ہونا بھی اسی فرق مرتبہ کا نتیجہ ہے، جو فیما بین محبوبیت و حکومت ہے۔ اور اس تناسب سے اہل عقل کو احکام متعلقہ کعبہ و بیت المقدس کی حقیقت اور رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا پتہ لگتا ہے۔

مذکورہ بالا چالیس سال اور چالیس منزل کی مسافت کی مناسبات

اب رہی یہ بات کہ چالیس منزل اور چالیس برس کا تفاوت (مذکورہ بالا) کیونکر اس فرق کا نتیجہ ہے جو فیما بین تجلی اول اور صادر اول ہے۔ واضح رہے کہ مراد فرق مرتبی ہے، فرق زمانی نہیں۔ گو عالم میں فرق زمانی کی صورت میں اس کا ظہور ہوا ہو۔ آگے اس کی تشریح آ رہی ہے کہ اس لئے یہ معروض ہے کہ مدار عبادت تجلی اول اُس کی محبوبیت پر ہے۔ اور مدار عبادت صادر اول اُس کی ضرر رسانی پر ہے۔ چنانچہ تقریرات گزشتہ اس امر پر شاہد کامل ہیں۔ مگر محبوبیت سے لے کر ضرر رسانی تک چالیس درجہ کا تفاوت ہے۔ کیونکہ ضرر رسانی جو ایک فعل اختیاری ہے (۱) بے تکوین متصور نہیں۔ صفات حقیقیہ کا مختصر بیان صفت تکوین کی تشریح: واضح ہو کہ صوفیاء اور اکثر متکلمین کے نزدیک صفات کمالیہ جن کو اُہمات الصفات کہتے ہیں آٹھ ہیں۔ (۱) حیات (۲) علم (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمیع (۶) بصر (۷) کلام (۸) تکوین۔ متکلمین میں سے اکثر نے ”ارادہ و مشیت“ کو مرادف قرار دیا ہے اور بعض نے مشیت کو مستقل صفت شمار کیا۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ”تکوین“ کے بارے میں ”اشاعرہ“ کا اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اس صفت کو اُہمات میں شمار نہیں کرتے۔ اور شیخ ابوالمنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ اُہمات میں سے شمار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین حضرت واجب تعالیٰ شانہ کی ایک صفت قدیمہ ہے۔ جو معدوم کو عدم سے وجود میں لاتی ہے۔ اسی سے فعل تخلیق یا ایجاد و ابداع وغیرہ کا ظہور ہوتا ہے۔ ”اشاعرہ“ کہتے ہیں کہ اس صفت کے ماتحت جو تفصیل ہیں یعنی خالق، باری، مصور، رزاق، محی، مُمیت کہ ان سب پر صفت تکوین کا اطلاق آتا ہے وہ سب صفت قدرت کی اس کے متعلقات کے اعتبار سے تفصیلات ہیں۔ مثلاً تخلیق کہتے ہیں مخلوق کی ایجاد سے قدرت کے متعلق ہونے کو۔ اور

ترازین کہتے ہیں ایصال رزق مخلوق سے قدرت کے متعلق ہونے کو۔ اس لئے تکوین کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ کہ تمام صفات سے دیگر صفات ارادہ و قدرت کی طرح اُس کا تعلق ضروری مانا جائے۔ ماثربدیہ اس کو مستقلاً صفت قرار دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اسماء خاص خاص تاثیرات پر دلالت کرتے ہیں اور باعتبار آثار کے جو مکون کی طرف سے پیدا ہوئے اُن کے ”قدرت کے علاوہ“ الگ الگ نام قرآن میں مذکور ہوئے اور ایک صفت تکوین اُن سب کی جامع ہے۔ یہ سب اسماء اسی کے تحت مندرج ہو جاتے ہیں یعنی یہ سب صفت تکوین کے افراد ہیں نہ کہ قدرت کے۔ اگر مکون کا اثر ”مخلوق“ ہوگا تو جو اسم اس پر دلالت کرے گا وہ ”خالق“ ہوگا اور صفت کو ”خلق“ کہا جائے گا۔ اگر مکون کا اثر ”رزق“ ہوگا تو جو اسم اس پر دلالت کرے گا وہ ”رزاق“ ہوگا اور صفت کو ”ترزیق“ کہیں گے۔ وغیرہ ذلک۔ الغرض یہ سب صفت تکوین ہی کے افراد ہیں۔ ”متکلمین“ اس کو صفات فعلیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور اُمہات الصفات میں اس بناء پر شامل کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا اسماء اسی سے پیدا ہوتے ہیں، صوفیاء رحمہ اللہ عنہم کے نزدیک صفات ذاتیہ میں سے ہے کہ اس کا مصدر خود ذات ہے۔ حضرت ثمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو اُمہات میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور پہلا موقوف علیہ اسی کو قرار دیتے ہیں۔ اور ایسا ہونا فحوائے قرآنی اِنَّمَا اَمْرٌ اِذَا اَرَادَ شَيْءًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ ضروری بھی معلوم ہوتا ہے۔ ﴿

### تکوین سے وجود تک دس مراتب کا بیان

اور تکوین (۲) ”بے قدرت“ ممکن نہیں۔ اور کار پردازِ قدرت (۳) ”بے ارادہ“ محال۔ اور کار گزاری ارادہ قبل (۴) ”اُمر و فرمانِ طبعی خیال باطل“۔ اور امر و فرمانِ طبعی (۵) ”بے کلام پنہانی“ ممتنع۔ یعنی یہ ضرور ہے کہ قبل ارادہ اپنے دل میں یہ سوچ سمجھ لے کہ یہ کام کرنا چاہئے یا نہ چاہئے۔ اسی مشورہ پنہانی کو کلامِ نفسی یعنی کلامِ پنہانی کہتے ہیں۔ اور کلامِ نفسی کو (۶) ”مشیت“ یعنی رغبت کی ضرورت اور مشیت یعنی رغبت کو (۷) ”محبت“ کی حاجت اور محبت کو (۸) ”علم“ منافع چاہئے۔ اور علم کو (۹) ”حیات“ درکار ہے۔ اور حیات کو (۱۰) ”وجود“ درکار ہے۔ یہ کل دس مراتب

ہوئے۔ اب ہر مرتبہ کے لئے چار قسمیں ثابت کریں گے۔ (۱) منافع داخلیہ۔ (۲) مضار داخلیہ۔ (۳) منافع خارجیہ۔ (۴) مضار خارجیہ۔ اس طرح کل مراتب  $(40 = 4 \times 10)$  چالیس نکل آئیں گے۔ پھر ادھر دیکھا تو ”مضرت“ کو جس پر مدارِ کارِ حکومت ہے دو قسموں میں منقسم پایا۔

(۱) ایک مضار داخلی (۲) دوسری مضار خارجی۔

وجہ اس تقسیم کی یہ ہے کہ ضرر و مضرت، زوال و عدم منافع یا ازالہ و اعدام منافع کا نام ہے۔ چنانچہ امدھا ہونا، بہرا ہونا۔ آنکھ کان کے زوال و عدم کو کہتے ہیں۔ اور افلاس و تنگ دستی، اموال و اسباب کے عدم و زوال کو کہتے ہیں۔

اور منافع بھی ظاہر ہے کہ دو قسموں میں منقسم ہیں۔ (۱) ایک داخلی (۲) دوسری خارجی۔ کیونکہ سرمایہ منفعتِ نعمت ہے اور نعمت یا داخل وجودِ منتفع ہے یا خارج (یعنی نعمتِ نفع اٹھانے والے کے وجود کے اندر ہے یا اس سے باہر) چشم و گوش و دست و پا وغیرہ اعضاء، و صحت و عافیت، قوت، طاقت وغیرہ احوالِ قویٰ تو داخل وجودِ انسانی ہیں۔ اور طعام و لباس، مکان و سواری وغیرہ اشیاءِ زمین سے لے کر آسمان تک سب کے سب خارج۔ مگر اس میں کلام نہیں کہ اعضاء و قویٰ داخلی ہوں یا اسباب و سامان خارجی۔ تمامہا سرمایہِ راحت ہیں، اور ظاہر ہے کہ اسی کو نعمت کہتے ہیں۔ مگر جیسے اس میں کلام نہیں۔ ایسے ہی اس میں بھی کلام نہیں کہ داخلی نعمتیں خارجی نعمتوں سے درجہ میں مقدم اور رتبہ میں اول ہیں۔

**داخلی نعمتوں کی خارجی نعمتوں پر فوقیت کی پہلی وجہ**

اور کیوں نہ ہوں خارجی نعمتوں کا نعمت ہونا داخلی نعمتوں کے ہونے پر موقوف ہے۔ کون نہیں جانتا کہ زبان نہ ہو تو کھانے کا کیا مزہ، اور کان نہ ہوں تو آواز میں کیا لذت؟ صحت و عافیت نہ ہو تو اسبابِ عیش موجبِ آزار ہیں اور اطمینانِ خاطر نہ ہو تو سامانِ نشاط سب بے کار۔ اور خارجی نعمتیں نہ ہوں تو یوں نہیں کہہ سکتے کہ داخلی نعمتیں بیکار ہیں، اس لئے اگر نہ ہوں تو بلا سے۔ ہاں جیسے بیماری میں زوالِ صحت، اور بھوک میں مثلاً تَحَلُّلِ اَجزاءِ اصلیہ ہوتا ہے۔ (یعنی بھوک کی حرارت سے جسم کے وہ

اجزاء جن پر صحت کا مدار ہے تحلیل ہوتے ہیں) مگر بوجہ قلتِ فہم اُس وقت کی تکلیف اصل میں بوجہ عدم سامان خورد و نوش یا عدم دوا وغیرہ نعماء خارجی معلوم ہوتی ہے۔ ایسے ہی بسا اوقات کم فہموں کو اس کے مخالف نظر آتا ہے۔

بایں ہمہ اگر در صورت سلب نعماء داخلی تمام خارجی نعمتوں کی بیکاری لازم ہے، اور در صورت سلب اموال و اسباب خارجہ منافع داخلیہ یک لخت بیکار نہیں ہو جاتے اور ایسی صورت پیش نہیں آتی کہ زمین سے لے کر آسمان تک تمام عالم معدوم ہو جائے اور ایک صاحب منافع داخلی ہی باقی رہ جائے اور اس سبب سے اُس کے تمام منافع داخلی بھی بیکار ہو جائیں تو زوالِ منافع داخلیہ بہ نسبت زوالِ منافع خارجیہ زیادہ تر موجب تکلیف ہوگا۔ اور اس وجہ سے اُس کو رتبہ میں اوّل سمجھا جائے گا۔

ادنیٰ مرتبہ کی ایک باطنی نعمت کے مقابلہ پر سب ظاہری نعمتیں ہیچ ہیں بایں ہمہ اگر تمام نعماء خارجی کو ایک طرف رکھیں اور تمام نعماء داخلی کو ایک طرف تو بالبداهت یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ کی نعمت داخلی کے مقابلہ میں تمام سامان خارجی ہیچ نظر آئے۔ چہ جائیکہ کل کا کل سے مقابلہ کیا جائے۔ نعمائے باطنی کی اہمیت بہ مقابلہ نعمائے ظاہری پر تقریرِ دل نشین بہ نظر عبرت مطالعہ کرنے کے قابل ہے۔ اس سے واضح ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں ہمارے باطن میں ودیعت فرمائی ہیں اُن کے مقابلہ پر ظاہری اسباب دنیا پر گرویدگی نادانی ہے۔ اس سے زہد عن الدنیا اور ذخیرہ آخرت پر اہتمام و سعی بلیغ کی ضرورت بھی واضح ہو جائے گی۔ ﴿

### دوسری وجہ

علاوہ بریں داخلی نعمتیں تو نہ مول ہاتھ آئیں نہ مستعار۔ نہ کسی تاجر کی دکان پر ملیں نہ کسی کاریگر سے بن سکیں۔ اور خارجی نعمتوں کے حصول کے میسوں سامان موجود۔ یہ اُن کا نایاب ہونا اور ان کا دستیاب ہونا بھی اُن کی عظمت اور ان کی حقارت پر شاہد ہے۔

## تیسری وجہ

اور اسے بھی جانے دیجئے، اعضائے اور قویٰ تو سامانِ کمال و جمالِ انسانی ہیں اور خارجی نعمتوں میں یہ بات کہاں۔ یہی وجہ ہے کہ کمی، بیشی اسبابِ دنیا اہل عقل کے نزدیک موجبِ کمی بیشی قدر و منزلت نہیں سمجھی جاتی۔

## چوتھی وجہ

اور یہ بھی پسندِ خاطر نہ آئے تو اور سنئے۔ قوتِ باصرہ، قوتِ سامعہ وغیرہ قویٰ اور صحت و مرض وغیرہ احوال کو خارجی نعمتوں کے ساتھ وہی نسبت ہے جو نورِ آفتاب کو زمین وغیرہ کے ساتھ ہے یعنی جیسے نورِ آفتاب مبداءِ فعل ہے اور زمین مفعول بہ اور قابل، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے۔ اس صورت میں جیسے شکلِ زمین وغیرہ باطنِ نور میں منطبع ہو جاتی ہے اور وہی شکل منطبع مفعولِ مطلق نور یعنی منور ہوتا ہے نہ زمین وغیرہ۔ کیونکہ وہ تو مفعول بہ نور یعنی منور بہ ہے۔ ﴿مفعول مطلق کی حقیقت: کتب نحو میں ہے کہ مفعول اس مصدر کو کہتے ہیں جو فعل کے بعد واقع ہو اور وہ مصدر اُس فعل کے معنی میں ہو۔ جیسے ضربتِ ضربا اور تمت قیاماً۔ یہ بھی لکھا ہے کہ ”اُس کو مطلق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مفعول بہ یا مفعول فیہ یا مفعول معہ کی طرح ب یا ل یا فی یا مع کی قید سے آزاد ہوتا ہے“ مگر اس سے مفعول مطلق کی حقیقت واضح نہیں ہوتی۔ اس پر براہینِ قاسمیہ میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کلام کیا ہے۔ جس کا شخص یہ ہے کہ مفعول مطلق ہی اصلِ مفعول ہوتا ہے۔ فاعل یا مؤثر سے جو فعل یا اثر صادر ہوتا ہے اس کی خاص شکل اصلِ مفعول ہے اور جس پر پڑتا ہے وہ مفعول بہ ہے۔ اس میں بارِ استعانت ہے۔ مثلاً آفتاب فاعل ہے اور (تئیر کے لئے) نورِ منبسط اُس کا فعل ہے اور وہ شکل جو اُس نورِ منبسط کے باطن میں موافق شکلِ زمین وغیرہ منقش ہو جاتی ہے مفعول مطلق ہے اور خود زمین بلکہ وہ شکل جو اُس کے ساتھ قائم ہے مفعول بہ ہے۔ ﴿

جس کا حاصل بعد لحاظ اس امر کے کہ مفعول بہ میں باءِ استعانت ہے یہ ہوگا کہ

وہ آکھ مفعولیت ہے۔ یعنی فاعل کا فعل تنویر جو حسب شکل زمین باطن نور میں منطبع ہے اُس کے طور کا الہ زمین بلکہ شکل زمین بنتی ہے۔ ایسے بھی یہ ضرور ہے کہ باطن قوی و احوال مذکورہ میں اشکال نعماء خارجی منطبع ہوں اور وہی مفعول مطلق بہ معنی ”مذوق و مسموع و شہوم و ملموس“ ہوں۔ اور نعماء خارجیہ مفعول بہ یعنی مذوق بہ وغیرہ ہوں۔

مگر یہ ہے تو جیسے حقوق فاعلیت مثل مدح و ثناء و ثواب و عذاب و انعام و سزا فاعل ہی کی طرف راجع ہوتے ہیں، قلم و شمشیر وغیرہ آلات فاعلیت سے اُن کا تعلق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی حقوق مفعولیت مثل حُسن و قبح و جمال و ذمات و لذت و نفرت وغیرہ بھی مفعول کی طرف راجع ہوں گے۔ آلات مفعولیت یعنی مفعول بہ سے اُن کو تعلق نہ ہوگا۔

مگر چونکہ مفعول مطلق یعنی وہ صُور جو باطن قوائے مذکورہ میں مثلاً منطبع ہوتی ہیں۔ اوّل قوی ہی کے ساتھ قائم ہوتی ہیں اور اُن قوی ہی کے حق میں مجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں، اور انتزاعیات کا وجود ایسی طرح عین وجود و منشاء انتزاع ہوتا ہے جیسے حرکت کشتی نشین عین حرکت کشتی ہوتی ہے۔ تو اُن اشکال کی لذت وہ اُن قوی ہی کی لذت ہوگی۔ نعمائے خارجی کی لذت نہ ہوگی۔

غرض نعمائے خارجی آکھ لذت و راحت و منفعت ہیں، خود لذت مند نہیں۔ اور اس لئے اُن کا نعمت ہونا وہ نعمائے داخلی ہی کا ظل و پرتوہ ہوتا ہے۔ انتزاعیات مفہومات نسبیہ اور مضامین اضافیہ ہوتے ہیں، اور مفہومات نسبیہ اور اضافیہ اُن کو کہتے ہیں جن کا ہونا اور سمجھنا دو اور کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ یعنی جیسے نسبت جملہ مثلاً منسوب اور منسوب الیہ کے وجود کے بعد وجود میں آتی ہے اور اُن کے سمجھنے کے بعد سمجھ میں آتی ہے یعنی اُس نسبت کا تحقق اور تعقل اپنی طرف دونوں طرف کے تحقق اور تعقل پر موقوف ہے۔ ایسے ہی جہاں یہ توقف ہوگا وہ مفہوم اضافی ہوگا۔ انتزاعیات کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے مفہومات کو عقل ہی سمجھ کر باہر لاتی ہے۔ خارج میں صرف منشاء انتزاع موجود ہوتا ہے۔ الغرض یہ اشکال و صُور جو مفعول ہوتی ہیں، انتزاعی ہوتی ہیں۔ آگے اسی کی وضاحت کرتے ہیں۔

## اشکال و صورت کی حقیقت اور ان کے انتزاعی ہونے کی توضیح

مگر ہاں شاید کسی کو انتزاعی ہونے میں اشکال و صورت مذکورہ کے کچھ تاثر ملے ہو، اس لئے یہ گزارش ہے کہ شکل و صورت ایک احاطہ کا نام ہوتا ہے جس کے وسیلہ سے داخل احاطہ خارج احاطہ سے جدا ہو جائے۔ چنانچہ مشاہدہ دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال سے خود نمایاں ہے۔

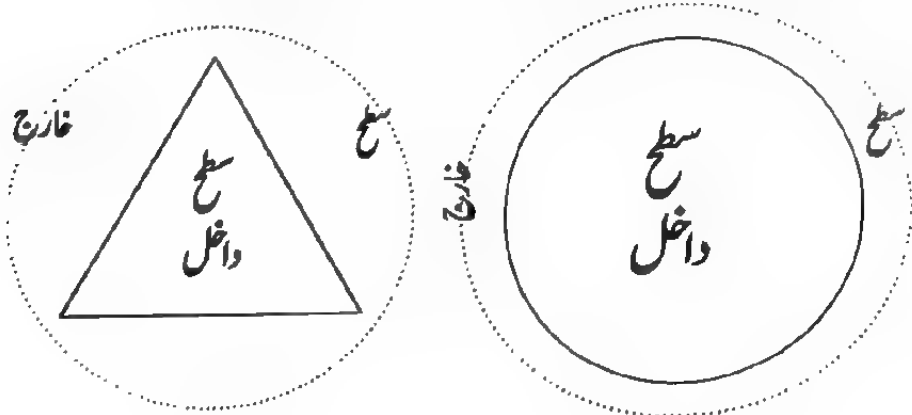
### ہر نوع کا احاطہ اور داخل و خارج جدا ہوتا ہے

البتہ اتنا ہے کہ (مبصرات، مسوعات اور مضمومات وغیرہ میں سے) ہر نوع کا احاطہ جدا اور داخل جدا، خارج جدا ہوتا ہے۔ مبصرات میں مثل جسم و بُعد و سطح تفاوت ہوتا ہے۔ بُعد کو سطح محیط ہوتی ہے اور سطح کو خط۔ تو مبصرات اور مسوعات اور مضمومات وغیرہ میں تفاوت کیوں نہ ہوگا۔ مضمومات یعنی آوازوں کے احاطے وہ فضاء میں ہیں جہاں تک وہ سنائی دیتی ہیں۔ اس سے آگے کی فضاء احاطہ سے خارج ہے۔ اسی طرح مضمومات یعنی اچھی بُری نو کے احاطوں اور ان کے داخل و خارج کو قیاس کر لیا جائے۔ اجسام کثیفہ کی طرح ان کے احاطوں میں تراجم بھی نہیں ہوتا۔ مگر باوجود تفاوت مذکور اس امر میں تمام احاطے شریک یک دیگر ہیں کہ خود عدی ہوتے ہیں اور داخل یا خارج کے فیض سے موجود ہو کر مُذَرک ہوتے ہیں۔ بطور نمونہ یہی دائرہ، مثلث وغیرہ اشکالی سطح اور گزہ، مخروط وغیرہ اشکالی جسم کو پیش کرتا ہوں۔

دیکھ لیجئے خط مستدیر جو احاطہ دائرہ ہے اور سطح مستدیر (گول گیند کے جسم کی طرح) جو احاطہ گزہ ہے ایک حد فاصل ہے، جس کے بہ شہادت مشاہدہ اصل میں کچھ وجود نہیں۔ کیونکہ ادھر سطح ادھر سطح ادھر بُعد، ادھر بُعد۔ اور پھر اس کے ساتھ اندر کی سطح باہر کی سطح سے متصل اور اندر کا بُعد باہر کے بُعد کے متصل۔ بیچ میں نہ کوئی چیز حائل ہے۔ نہ کچھ فاصلہ ہے، اس صورت میں سطح اور خط کو اگر موجود کہئے تو پھر بیچ میں ہو کر حائل اور فاصل اور خلل انداز اتصال کیونکر نہ ہوں گے۔ ہاں اگر یوں کہئے کہ سطح اور خط انتہاء بُعد اور سطح ہیں۔ اور انتہاء اس کا نام ہے کہ کوئی چیز آگے نہیں۔ تو پھر یہ معنی ہوں گے کہ سطح اور خط

امورِ عدمیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ آگے نہ ہونا بھی اگر عدمی نہ ہوگا تو پھر عدمی کون ہوگا۔ مگر ظاہر ہے کہ عدم قابلِ ادراک نہیں، لائقِ علم نہیں۔ علم و ادراک کے لئے وجود چاہئے۔ ورنہ علم کس پر واقع ہوگا؟ اور ادراک کس سے متعلق ہوگا؟ اس لئے یہ بھی ضرور ہوا کہ ان عدمیات اور معدوماتِ اصلیہ کے لئے کوئی وجود خارجی تجویز کیا جائے جو اشکالِ مذکورہ (مثلث، کرہ وغیرہ) کے حق میں ایسا ہو جیسا زمین کے حق میں جو ظلمانی الاصل ہے نور خارجی جو آفتاب و قمر کی طرف سے عارض ہوتا ہے۔ تاکہ یہ علم اور ادراک دوائر و مثلثات جو منجملہ بدسیہات ہے۔ صحیح ہو۔ غرض جیسے زمین کا منور ہونا بدیہی، مگر ”نور“ بالائی ہے، ایسے ہی مثلث و دائرہ وغیرہ کا موجود ہونا درست، مگر ”وجود“ بالائی ہے۔

اصل میں یہ اشکال اقسامِ موجودات میں سے نہیں۔ رہی یہ بات کہ وہ کون چیز ہے جس کا وجود اشکالِ مذکورہ پر عارض ہوتا ہے؟ اس کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔ اشکالِ مذکورہ کو اگر ان کے داخل کے ساتھ قائم سمجھیں تب تو مُفیض وجود اشکال، سطحِ داخل ہوئی۔ اور خارج کے ساتھ قائم خیال کیجئے تو منشاء وجود، سطحِ خارج ہوگی۔ گو وہ بھی اپنے وجود میں بُعد کی محتاج ہو، اور بُعد اپنے وجود میں مثلاً خدا کا محتاج ہو، اور اس وجہ سے مُفیضِ اصلی خداوند عالم ہو۔ پہلے یہ فرمایا تھا کہ ”مثلث و دائرہ کا موجود ہونا درست مگر وجود بالائی ہے“۔ اس سے یہ سوال پیدا ہو گیا کہ ان کو وجود کہاں سے ملا؟ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر ان اشکال کو ان کے داخل کے ساتھ یعنی اندر کی سطح کے ساتھ قائم خیال کریں تو کہا جائے گا کہ اندر کی سطح سے حاصل ہوا۔ اشکالِ ذیل کو دیکھئے۔





اندہر کی سطح، سطح داخل ہے اور باہر کی سطح، سطح خارج ہے اگر ان اشکال کو سطح داخل کے ساتھ قائم سمجھیں تو کہا جائے گا کہ ان کو دائرہ اور مثلث بنانے والی سطح داخل ہے اور اگر ان کو سطح خارج سے قائم سمجھیں تو کہا جائے گا کہ ان کو وجود میں لانے والی سطح خارج ہے حاصل یہ ہے کہ محط مستدیر جس سے سطح مستدیر بنتی ہے اور تین خطوط مستقیمہ جن کے اتصال سے سطح مثلث وجود میں آتی ہے وہ خط اور یہ خطوط اگر سطح داخل میں شامل مانیں گے تو ان کا وجود سطح داخل کا فیض سمجھا جائے گا اور اگر سطح خارج میں شامل مانیں گے تو ان کا وجود سطح خارج کا فیض ہوگا۔ اب یہ سوال پیدا ہو گیا کہ خط تو خود اپنے وجود میں سطح کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی چیز دوسری چیز کے لئے کیا مفیض وجود ہوگی جس کا وجود خودی انتزاعی ہے اور سطح کا وجود بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے اس کا جواب دیا ہے کہ ”گو وہ بھی اپنے وجود میں الٹ“۔ آگے اس کو ایک مثال سے سمجھاتے ہیں۔ کچھ سو یہ ایسا قصہ ہے جیسے فرض کیجئے نورِ آئینہ قبضِ قمر ہو، اور نورِ قمر فیضِ آفتاب۔ اس لئے نور اصل میں آفتاب ہی کا ہو۔ غرض اس سے بہ نسبت خط، سطح کے مفیض وجود ہونے میں تاثر نہیں ہو سکتا۔ اور کیونکر ہو، بدیہات میں بھی اگر تاثر ہو تو اطمینان کا ہے میں ہوگا۔ مگر یہ ہے تو انتزاعی ہونے میں کیا تاثر رہ گیا۔

### انتزاعیات کی وجہ تسمیہ

انتزاعیات انہیں امور کو کہتے ہیں جو معدوم ہو کر کسی کے یعنی منشاء انتزاع کے طفیل میں موجود ہو جائیں اور اس وجہ سے مذکر ہونے لگیں اور وجہ اس تسمیہ کی خود اس سے ظاہر ہے کہ دو موجودوں کے بیچ میں سے عقل نکال لیتی ہے، یعنی بوجہ معدومیت اصلہ بہ ظاہر ان امور کا پتہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ دونوں طرفین بہم چسپاں نظر آتی ہیں۔ مگر عقل باریک بین وہیں سے سراغ لگا کر امور مذکورہ کو باہر کھینچ لیتی ہے۔ کھاب پھر بطور نتیجہ ان صورتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جن کے بطور مفعول مطلق باطنِ قویٰ میں منطبع ہونے کا ذکر فرمایا تھا اور یہ کہ وہ اڈل قویٰ ہی کے ساتھ قائم ہوتی ہیں اور ان قویٰ کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور انتزاعیات کا وجود درحقیقت منشاء انتزاع کا دیا ہوا ہوتا ہے۔

نعماءِ خارجہ فقط بظاہر نعمت ہیں

کیونکہ ان کی فعلیت نعماءِ داخلہ پر منحصر ہے

بالجملہ اشکال مشار الیہا منجملہ انتزاعیات ہیں، جس وقت اُن کو مفعول مطلق قُوٰی مذکورہ قرار دیا تو پھر چار و ناچار اُن اشکال کو اُن قُوٰی ہی کے ساتھ قائم رکھنا پڑے گا۔ چنانچہ پہلے واضح ہو چکا ہے۔ اور اس لئے اُن اشکال کا وجود اُن قُوٰی ہی کا کل و پر توہ ہوگا اور اس لئے اشکال مذکورہ کی تاثیر اور کار پردازِ بالبداہت جوازِ قسم و جودیات ہے در پردہ کار پردازِ قُوٰی ہوگی۔ جس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ نعماءِ خارجہ فقط بظاہر نعمت ہیں ورنہ در حقیقت ان کا کام بھی نعماءِ داخلہ ہی کے ساتھ متعلق ہے اور اس لئے وہ اول درجہ میں ہیں اور اول نمبر کی نعمت ہیں اور نعماءِ خارجہ دوم درجہ میں ہیں اور دوم درجہ کی نعمت ہیں۔ مگر یہ ہوگا تو اول کا عدم بھی اول درجہ کا ضرر اور نقصان ہوگا اور دوم کا عدم بھی دوم درجہ کا ضرر اور نقصان۔ مگر چونکہ ضرر اور نقصان اُس عدم کو کہتے ہیں جو کسی وجود کی طرف مضاف ہو جیسے عدم البصر مثلاً۔ اس لئے اول وجود مضاف الیہ کا لحاظ کیا جائے گا اور اس لئے وہ بہ نسبت عدم مذکور مرتبہ میں اول ہوگا اور نفع کو ضرر پر تقدّم ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، اگر نقصان انسانی میں پہلے سے بصر اور اُس کا موقع تجویز نہ ہو لیتا تو پھر آنکھ کے نہ ہونے اور دُم اور سینک کے نہ ہونے میں کیا فرق تھا۔

منافع و مضار داخل و خارج کی ترتیبوں پر مختلف حیثیات سے کلام

غرض وجود اس لحاظ سے اول ہے اُس کے بعد ضرر ہے، بالخصوص حسب عرف و اصطلاح عام۔ کیونکہ عُرف میں نقصان اور ضرر، زوالِ نعمت، یعنی عدمِ لا حقِ نعمت کا نام ہے۔ ایک شخص جو پہلے نادر تھا اُس حالت کو کوئی نقصان اور زوالِ نعمت سے تعبیر نہیں کرتا حالانکہ عدمِ مال اُس وقت بھی تھا جس کو مقابلہ عدمِ سابق کہا جائے گا پھر جب وہ اس ناداری کی حالت سے نکل کر مال دار ہو جائے۔ اور ایسے حوادث اس پر واقع ہو جائیں

کہ پھر مال سے محروم ہو کر مثل سابق ہو جائے تو اب اس عدم لاحق کو دیکھ کر ہر ایک اس کو ضرر و نقصان اور زوالِ نعمت سے تعبیر کرتا ہے۔ ﴿

### پہلی ترتیب باعتبار تقدّم وجود نعمت عدم نعمت پر

مگر جیسے بحثِ اطاعت میں وجود کو عدم پر سبقت ہے، ایسے ہی باعتبار تاثیر مذکور اندیشہ زوالِ نعمت، داخلی اُمیدِ نعمت خارجی پر مقدم ہے۔ یعنی جس قدر اندیشہ و خوف و زوال مذکور موجب اطاعت و انقیاد ہے اس قدر اُمیدِ نعماء خارجی باعثِ اطاعت و انقیاد نہیں ہوتی۔ اس لئے باعتبار تاثیرِ اطاعت و انقیاد، عدمِ نعمت اولیٰ کو وجودِ نعمت ثانیہ پر تھوڑا ہوگا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ مضرتِ نعماءِ داخلیہ منفعتِ نعماءِ خارجیہ سے بحثِ اطاعت و انقیاد میں مقدم ہے۔ اور اس لئے بعد یاد کرنے اس بات کے کہ کسی نعمت کا وجود اس کے عدم پر مقدم ہے یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ (۱) اوّل منافعِ داخلیہ، (۲) دوم مضارِ داخلیہ (۳) سوم منافعِ خارجیہ، (۴) چہارم مضارِ خارجیہ۔

### دوسری ترتیب باعتبار نفع و ضرر

بالجملہ جیسے منافعِ داخلی منافعِ خارجی سے مقدم تھے، ایسے ہی مضارِ داخلی مضارِ خارجی سے مقدم ہیں۔ اور چونکہ منافع کا مضار سے مقدم ہونا اور اُن میں سے بھی منافعِ داخلی کا منافعِ خارجی سے مقدم ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو بہ لحاظ تقدّم و تاخّر یہ ترتیب واجب التسلیم ٹھہری کہ (۱) اوّل منافعِ داخلی، (۲) پھر منافعِ خارجی (۳) پھر مضارِ داخلی، (۴) پھر مضارِ خارجی۔ مگر جب بہ لحاظ منافع و متضرر کے یہ تقسیم اور ترتیب ہے تو باعتبار نفع و مضار کے بھی یہ تقسیم اور ترتیب واجب الحاظ رہے گی اور اس لئے اوّل مرتبہ (یعنی) تکوین میں یہ چار قسمیں نکلیں گی۔ اور پھر مرتبہ قدرت میں، اور پھر مرتبہ ارادہ میں۔ اسی طرح اوپر تک چلے چلو۔ اس شبہ کا ازالہ کرتے ہیں کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تکوین میں اگر یہ چار مرتبہ ذیل ہیں تو دیگر جملہ صفات میں بھی ان سب کا دخل ہو۔ ﴿

کیونکہ جب وجودِ تکوین قدرت پر موقوف ہوا اور وجودِ قدرت ارادہ پر موقوف ہوا، علیٰ ہذا القیاس اُوپر تک یہی توقف نکلا تو جو کچھ نیچے کے مدارج میں ہوگا وہ لا جرم اُوپر ہی کا ظہور ہوگا۔ اور اس لئے ہر مرتبہ میں مراتبِ معروضہ میں سے یہ چار قسمیں علی الترتیب پیدا ہوں گی۔

ایک شے کے تعلق کے دوسرے شے کے تعلق پر توقف سے یہ لازم آتا ہے کہ اُن کے تحقق میں بھی توقف ہے

باقی یہ شبہ اگر ہو کہ یہاں ایک (صفت) کا تعلق دوسری (صفت) کے تعلق پر موقوف ہے۔ تحقق کا توقف تحقق پر کہاں سے نکل آیا۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک کے تعلق کا دوسری کے تعلق پر موقوف ہونا تو اسی کا ثمرہ ہے کہ ایک کا تحقق دوسری کے تحقق پر موقوف ہے۔ کیونکہ تحقق کے توقف کی یہ صورت ہے کہ باہم یہ نسبت ہو جو جسم اور سطح میں اور شعاعوں اور دھوپ میں ہے یعنی جیسے یہاں ایک دوسرے کی انتہا کا نام ہے (یعنی سطح نام ہے جسم کی انتہاء کا اور دھوپ نام ہے شعاع کی انتہاء کا) ایسے ہی جہاں کہیں تحقق کا توقف ہو وہاں تعلق کا توقف بھی ہونا چاہئے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں دوسری کا تعلق کسی چیز کے ساتھ اول کے تعلق پر موقوف ہوگا۔ اگر جسم اور شعاعیں کسی جسم سے متصل نہ ہوں تو سطح اور دھوپ بھی اُس جسم سے متصل نہیں ہو سکتی۔ مگر اگر یہ نسبت نہ ہو، بلکہ دونوں وجود میں مستقل ہوں تو پھر جیسے ایک جسم کا اتصال بوجہ استقلال دوسرے جسم کے اتصال پر موقوف نہیں۔ ایسے ہی اگر تکوین سے لے کر وجود تک باہم یہ نسبت نہ ہو، بلکہ ہر ایک کو دوسرے سے استغناء اور استقلال ہو۔

ایک کا تعلق بھی بالبداهت دوسرے کے تعلق کے لئے شرط نہیں ہو سکتا۔

القصد تکوین کا تعلق قدرت کے تعلق پر موقوف، اور قدرت کا تعلق ارادہ کے

علق پر موقوف ہے۔ اور اس نشان سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ایک کا تحقق یعنی وجود بھی

دوسرے کے تحقق پر موقوف ہے۔ اور اس لئے مرتبہ نگوین سے لے کر اوپر تک جو کچھ ہے وہ سب اوپر ہی کا پرتو ہے، اور یہ چار قسمیں علی الترتیب ہر مرتبہ میں موجود ہیں۔ اور چونکہ دو مراتب باہم مقدم اور موخر ہیں، چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ہے، تو ان چار قسموں کی ترتیب کے لحاظ کے بعد چالیس انقلاب اور تحویلیں حاصل ہو جائیں گی۔ کیونکہ مراتب مذکورہ دس (۱۰) تھے، اور اقسام مذکورہ چار۔ اور ظاہر ہے کہ دس کو چار میں ضرب کیجئے تو چالیس ہوتے ہیں۔ غرض بہ لحاظ تقدّم و تأخّر مراتب معروضہ اقسام کے تقدّم و تأخّر سے چالیس قسمیں مقدم اور موخر حاصل ہوں گی۔ اور چونکہ مرتبہ اعلیٰ اعمیٰ وجود مرتبہ تجلی سے موخر ہے۔ چنانچہ لکھا جا چکا ہے کہ تجلی اول جو مرتبہ جمال یعنی مرتبہ محبوبیت ہے مراتب تحصیل میں مقدم ہے اس کے بعد مرتبہ صادر اول کا ہے یعنی وجود کا جو بعد مجرد کے آئینہ میں جلوہ گر ہوں الغرض صدور کا مرتبہ تجلی سے موخر ہے۔ مگر مظاہر کے لحاظ سے وجود کا مرتبہ اعلیٰ ہے کہ تحقق موجودات کے لئے اس سے اوپر کوئی مرتبہ نہیں۔ لہذا تو محبوبیت سے حکومت تک چالیس تحویلیں ہوں گی۔ کیونکہ حکومت کے لئے ان چار اقسام مترتبہ پر اختیار کا حاصل ہونا ضرور ہے۔ جب تک اختیار مذکور حاصل نہ ہو لے تب تک حکومت کا ثبوت ممکن نہیں۔

نتیجہ کلام یعنی مظہر حکومت کی تعمیر مظہر محبوبیت سے

چالیس سال کے بعد ہونی چاہئے

مگر جب بہ نسبت محبوبیت، حکومت چالیس تحویل اور قلب (یعنی الٹ پلٹ) کے بعد ہے تو بحکم تقابل جو عکس کے لئے ضرور ہے محل انعکاس مرتبہ حکومت بہ نسبت محل انطباع محبوبیت چالیس برس کے بعد ہونا ضرور ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ تقدّم و تأخّر مرتبہ مذکور کے مقابل اس طرح تقدّم و تأخّر زمانی ہے۔ کیونکہ وہاں جیسے ہر مرتبہ میں ایک انقلاب ہیئت ہوتا ہے، جس کے باعث ہر مرتبہ کا نام جدا ہو گیا ہے، ایسے ہی ہر ساعت زمانہ میں انقلاب رہتا ہے۔

## انقلاب کی دو قسموں تجدد و امثال و تضاد کا بیان

مگر بعض انقلابات میں تو ”تجدد و امثال“ ہوتا ہے، جیسے حرکت میں کسی جسم کی کیوں نہ ہو متحرک سے ہر دم ایک چیز جاتی ہے، اور اُس کی مثل ایک نئی چیز آتی ہے۔ چنانچہ حرکت مکانی میں ہر دم نئے مکان کا آنا تفہیم کے لئے ایک نمونہ کافی ہے۔

اور بعض انقلابات میں ”تجدد و تضاد“ ہوتا ہے۔ جیسے پانی میں سردی کے بعد گرمی آجائے، یا گرمی کے بعد سردی آجائے۔ زمین میں اندھیرے کے بعد چاندنا ہو جائے، اور چاندنی کے بعد اندھیرا ہو جائے۔

سو انقلاب نفع و ضرر کے مناسب تجدد و تضاد ہے، تجدد و امثال نہیں۔ اور چونکہ نفع و ضرر سے تجدد و تضاد ہوتا ہے تو خود منفع اور محضر کی ذات میں ہوتا ہے تو اس کے مناسب تجدد و تضاد میں سے بھی وہی تجدد و تضاد ہوگا جو ذات بنی آدم میں ہو۔ سو جب تجدد و تضاد ہوا ہو۔ سو ایسا تجدد و تضاد انقلاب لیل و نہار میں ہے، اور نہ انقلاب نہار میں، یعنی مہینوں کے آنے جانے میں۔ کیونکہ یہ انقلاب اگرچہ از قسم تجدد و تضاد ہیں مگر مورد تجدد و تضاد ذات بنی آدم نہیں۔ انقلاب لیل و نہار میں تو بعد مجرور و طور اجسام ہوتی ہیں۔ کیونکہ محل و رد و نور و ظلمت میں جو اس انقلاب میں متوارد ہتے ہیں، یہی دو چیزیں ہیں، اور مورد تجدد و تضاد، انقلاب ثانی میں (یعنی چاندنی اور اندھیرے میں) اصل چاند ہوتا ہے، اُس ہیئت مختلف عارض ہوتی رہتی ہیں۔ اور اس کے مواقع مختلفہ میں ہر روز نظر آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

البتہ انقلاب سالی میں باعتبار کیفیت ازجہ حیوانات ایک تعمیر عظیم پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہ انقلاب اکثر موجب حدوث امراض اور باعث تبدل بات ہو جاتا ہے۔ جاڑوں (سردی) میں اور ہی چیزوں کی طرف رغبت ہوتی ہے اور گرمیوں کی ضرورت اور گرمیوں میں اور ہی چیزوں کی رغبت ہوتی ہے اور اُور چیزوں کی ضرورت ہے۔ اس لئے یہی انقلاب (سالی) اُس انقلاب کے مناسب

اور مقابل ہے جو باعتبار نفع و ضرر پیدا ہو جاتا ہے۔ الحاصل یہ ضرور ہے کہ محل انعکاس مرتبہ حکومت بہ نسبت محل انعکاس مرتبہ محبوبیت چالیس برس بعد وجود اور ظہور میں آیا ہو۔ اور محل انعکاس مرتبہ محبوبیت سب میں اول موجود ہوا ہو۔

## محل انعکاس مرتبہ محبوبیت و محل انعکاس مرتبہ حکومت میں چالیس منزل کے بعد کی مناسبت

اور اہل عقل اسی سے چالیس منزل کے فاصلہ کی وجہ بھی نکال سکتے ہیں۔ یعنی اس تجداد ضداد کو جو سفر کی حرکت و سکون سے بنی آدم میں بہ صورت راحت و کلفت نمایاں ہوتا ہے تجداد ضداد مذکور سے جو مرتبہ محبوبیت سے مرتبہ حکومت تک کی چالیس تحویلوں سے پیدا شدہ ہے وہی تناسب ہوگا جو تجداد ضداد سال کو ان چالیس تحویلوں سے تھا وہاں وہ چالیس رتبی تحویلیں بہ لحاظ زمانہ چالیس برس کی بنتی تھی کہ عادۃً سال ہی بنی آدم کے مزاجوں میں یہ ضداد نفع و ضرر کا انقلاب پیدا کرتا تھا نہ کہ لیل و نہار یا ماہ و شہور جیسا کہ متن میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور یہاں وہی چالیس تحویلیں بلحاظ مکان چالیس منزل کی ہوں گی کیونکہ چالیس ہاتھ یا چالیس قدم یا چالیس گز عرف عام میں نہ سفر کی مدۃ ہے نہ نفع و ضرر میں موثر۔ ادنیٰ مرتبہ سفر ایک منزل ہے جس کی مسافت پر سفر کا اطلاق آتا ہے اور وہی راحت و کلفت سفر میں موثر بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ فقہاء بھی جب سفر شرعی کی مسافت متعین کرتے ہیں تو ان مرحلوں اور منزلوں ہی سے کرتے ہیں اقدام یا گزوں سے نہیں کرتے۔ کہ سفر کا ابتدائی پیمانہ ہی منزل و مرحلہ ہے۔ اس لئے یہاں یہ چالیس تحویلیں چالیس منزل ہی کی ہو سکتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ اگر خانہ کعبہ اور خانہ قدس کی اولین تعمیر میں بوجہ مذکورۃً بالا چالیس برس کا فاصلہ تھا تو ان دونوں کے درمیان کی مکانی مسافت میں چالیس منزل کا فاصلہ ہونا چاہئے پھر جیسے ان دونوں مقدس گھروں کی ابتداء تعمیر میں چالیس سال کا فصل روایا اور درایا ثابت ہوا۔ اسی طرح ان کی مکانی مسافت جیسے درایت عقلی سے چالیس منزل ثابت ہوتی ہے اسی طرح جغرافیائی حیثیت بھی اسی کی شاہد ہے کہ ان دونوں گھروں کے درمیان چالیس منزل کا فاصلہ ہے۔ پس درایت و روایت، عقل و نقل اور جس و وجدان دونوں کی رُو سے

ان دونوں جلوہ گاہوں کی زمانی اور مکانی مسافت چالیس مرحلوں کی واضح ہو گئی، زمانی مسافت چالیس سال اور مکانی مسافت چالیس منزل اور یہ دونوں مسافتیں تجلیِ اوّل اور صادرِ اوّل کی رُتبی تحویلوں اور معنوی مسافتوں ہی کے معیار سے ثابت ہو جاتی ہیں۔ مولانا محمد طیب مدظلہ

آخر اتنی بات تو ظاہر ہے کہ سفر اگر موجب کلفت ہے تو سکون باعثِ راحت ہے۔ اور کلفت و راحت کا حدوث (پیدا ہونا) بے شک باطنِ مسافر میں موجبِ تغیر ہوتا ہے۔ پھر چالیس دی تک ہر روز دن کو سفر اور رات کو سکون ہوا تو اس تجددِ اضداد کو تجددِ اضدادِ مذکور سے وہی تناسب ہوگا جو تجددِ اضدادِ سالانہ کو تجددِ اضدادِ مذکور سے تھا۔ لیکن جیسے درایتِ عقلی سے اس قدر تدم و تاخیر زمانی کا پتہ لگا تھا۔ روایتِ نقلی بھی اُس کے مطابق ملی۔

فرشتوں کے ہاتھوں سے تعمیر کعبہ مکرمہ و تعمیر بیت المقدس کے

درمیان چالیس سال کا تفاوت بہ روایت ثابت ہے

اہلِ اسلام اس مضمون کو بواسطہ پیغمبرِ آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم یوں روایت کرتے ہیں کہ بیت المقدس کی تعمیرِ اوّل جو فرشتوں کے ہاتھوں ظہور میں آئی تھی بہ نسبت تعمیرِ اوّل خانہ کعبہ جو وہ بھی فرشتوں ہی کی تعمیر تھی چالیس برس بعد ہے۔

اب جب یہ لحاظ کیا جاتا ہے کہ اگر ادھر دو مرتبے موصوف بالعبودیت تھے ایک مرتبہ محبوبیت، دوسرا مرتبہ حکومت، اور ادھر بھی حسبِ اعتقادِ اہلِ اسلام یہ دو معبد ہیں، ایک بیت المقدس، دوسرا بیت اللہ یعنی خانہ کعبہ، اور پھر یہ خیال کیا جائے کہ بیت المقدس فقط جہتِ سجود وغیرہ آدابِ تعظیم رہا ہے اور خانہ کعبہ علاوہ تعلقِ رکوع و سجود وغیرہ (مراسم) آداب و تعظیم، قدیم سے محلِ ادائے ارکانِ حج بھی رہا ہے۔ علاوہ برس خانہ کعبہ باعتبار تعمیر سب میں اوّل ہے اور بیت المقدس اُس سے چالیس برس بعد۔ تو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ بیت المقدس محلِ انطباعِ مرتبہ حکومت ہے اور خانہ کعبہ



محَل انطباع مرتبہ محبوبیت ہے جو تمام ارکانِ حج اُس سے متعلق ہیں، جن کی صورتِ حال اور کیفیت ثواب سے یہ ٹپکتا ہے کہ وہ اندازِ ہائے عاشقانہ ہیں، اور چونکہ محبوبیت مستغنی رضا جوئی تھی، اور رضا جوئی عمدہ مقاصدِ حکومت میں سے ہے تو آداب و نیازِ تعظیم بھی بدرجہ اولیٰ اُس سے مربوط رہیں گے۔

### مذکورہ بالا روایتِ اہلِ اسلام کا معیارِ عقل پر کامل اُترنا

غرض اس لحاظ سے کہ خانہ کعبہ میں آثارِ محبوبیت نظر آتے ہیں، اور بیت المقدس میں فقط آثارِ حکومت، اور حکومتِ محبوبیت سے چالیس مرتبہ متاخر ہے، اور اس وجہ سے محَل انعکاسِ حکومت کا بہ نسبت محَل انعکاسِ محبوبیت چالیس برس بعد ہونا چاہئے بطور عقل بھی روایتِ مذکورہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ گویا اس نظر کہ اہتمامِ روایاتِ دینی میں اہلِ اسلام نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اور اس امر میں وہ اُذراہلِ مذاہب سے ایسے ممتاز ہیں جیسے چاندی سونے کے پرکھنے میں جوہری اور صراف اوروں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور پھر اُن کے نبی کی نبوت بہ دلائلِ مسطورہ ایسی روشن ہے جیسے آفتابِ نیم روز روشن ہوتا ہے، بحکم انصاف یوں بھی وہ روایت واجب التسلیم تھی۔

بیت المقدس کے بے دینوں کے ہاتھوں سے چند بار

برباد ہونے اور بیت اللہ کے محفوظ رہنے سے استشہاد

بہ ہر حال خانہ کعبہ خانہ محبوبیت ہے اور بیت المقدس خانہ حکومت اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بیت المقدس چند بار مخالفوں اور بے دینوں کے ہاتھوں سے خراب اور برباد ہوا، اور خانہ کعبہ پر باوجود کثرت و شوکتِ مخالفین آج تک اس کی نوبت نہ آئی کہ اُس کا ایک پتھر بھی مسمار کرنے کی نیت سے اُکھاڑا جائے اگر کبھی کسی نے یہ ارادہٰ بد کیا بھی تو معاً اُس کی سزا کو پہنچا۔ چنانچہ اصحابِ فیل کا قصہ مشہور و معروف ہے۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ جب بیت المقدس تجلی گاہِ مرتبہ حکومت ٹھہرا۔

اور خانہ کعبہ تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت تو بیت المقدس کو تو بمنزلہ کچہری حکام یا دیوان عام خیال فرمائیے اور خانہ کعبہ کو بمنزلہ محل سرائے بادشاہی یا ایوان خاص بلکہ بمنزلہ جلوہ گاہ محبوب انا م۔ اور ظاہر ہے کہ کچہری کا مکان فقط دادرسی مظلومات اور سزا دہی ظالمین کے واسطے ہوتا ہے۔ سو یہ جب ہی تک متصور ہے جب تک عمائد رعیت برسرِ اطاعت ہوں، اور گر عمائد رعیت خود سرکش ہو جائیں تو پھر وہ مکان کسی کام کا نہیں اور اُس زمانہ میں اگر وہ ویران اور مسمار ہو جائے تو بلا سے۔

اور محل سرائے دیوان خاص چونکہ شب و روز کے رہنے کے لئے ہوتا ہے اُس کی نگہبانی ہمیشہ کے لئے ضروری سمجھی جاتی ہے، اس لئے خانہ کعبہ کوئی شخص مسمار نہ کر سکا اور بیت المقدس بوجہ سرکشی بنی اسرائیل جو اس زمانہ میں بمنزلہ عمائد رعیت تھے بیکار ہو گیا ﴿یا آج ۸﴾ بوجہ تعیش و غفلت کاری مسلمین جو اس دور میں بمنزلہ عمائد رعیت تھے اغیار کے ہاتھوں میں چلا گیا اور یہود کی طرف سے اُس میں تغیر و تبدل کر کے اُسے ہیکل بنا دیئے جانے کی خبریں آرہی ہیں۔ مولانا محمد طیب مدظلہ ؒ اور اس وجہ سے اُس کی نگہبانی بے سود نظر آئی۔ یہاں تک کہ کفار کے ہاتھوں سے ویران اور مسمار ہونے کی نوبت آئی۔

علاوہ بریں کارِ حکام کیا ہے؟ عزل و نصب اہل خدمات! اور رُتق و فتق (توڑ جوڑ) مہمات۔ ﴿وَرَتَقُ﴾ کے معنے ہیں بند کرنا۔ فتق کے معنے ہیں چیرنا۔ اہل عرب حاکم اور فرمانروا کو الفائق الرائق کہتے ہیں۔ یعنی اُمورِ ریاست کو کھولنے اور بند کرنے اور کشادہ اور تنگ کرنے والا۔ ﴿سو یہ بات بدونِ تبدل و تغیر ممکن الوقوع نہیں۔ اس لئے بیت المقدس مظہرِ خاصیتِ تغیر و تبدل ہوگا اور اس لئے اگر وہاں آبادی کی جگہ ویرانی اور ویرانی کی جگہ آبادی ہوتی رہے تو دُور از عقل نہیں۔ کیونکہ جس چیز میں خاصیتِ تغیر و تبدل ہوتی ہے ”مثلاً آتش“ وہ جہاں خود ہوتی ہے وہاں زیادہ تغیر و تبدل کا احتمال ہوتا ہے۔ اور تاثیرِ محبوب یہ ہے کہ ہجومِ خلایق اور ہنگامہٴ اجتماع ہو۔ اگر ویرانہ میں بیٹھ جائے تو ہر خاص و عام پروانہ وار وہیں جان قربان کرنے کو تیار ہو جائیں۔

بیت اللہ کے محل وقوع سے اُسکے جلوہ گاہِ محبوبیت ہونے پر استشہاد یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خانہ کعبہ کے گردا گرد ایسا ملک رکھا جہاں سامانِ عیش و عشرت کو چراغ لے کر ڈھونڈیے تو پتہ نہ ملے، تاکہ اس ہجومِ خلافت سے جو ہر سال موسمِ حج میں اس قدر ہوتا ہے کہ عالم میں کسی میلہ اور ہنگامہ میں اتنا نہ ہوتا ہوگا، ہر کوئی یہ سمجھ جائے کہ واقعی یہاں کوئی ایسا دلبر جلوہ گر ہے جس کے جمالِ عالم فریب کا ایک عالم دیوانہ ہے۔ بالجملہ یہ ہفت اقلیم کے آدمیوں کی آمد جس میں خانہ کعبہ تمام عالم کے مقاماتِ متبرکہ اور مشاہدِ مقدسہ اور زیارت گاہ ہائے معظمہ سے بالبداہت، بالاتفاق ممتاز ہے۔ اور پھر اُس پر اُس ملک کی یہ خشکی اور کمی پیداوار بشرط عقل کنہ رس (حقیقت میں) اس بات پر شاہد ہے کہ ہونہ ہو یہاں جلوہ محبوبِ حقیقی ہے اور اس لئے مجاہدِ حقیقی کے) احرام کی حالت کی یہ کیفیت کہ نہ عمامہ نہ ٹوپی، نہ موزہ نہ تہذیب، نہ سیا ہوا کپڑا، نہ خوشبو، نہ مرد کو عورت سے مطلب، نہ عورت کو مرد سے سروکار، پھر ذکرِ لیسک کی نعرہ زنی اور پروانہ وار طوافِ کعبہ و صفا و مروہ اور میدانِ عرفات و مزدلفہ کی تضرع اور زاری، اور منی کی قربانی و جاں نثاری اور جمراتِ ثلاثہ کی سنگ ساری جس سے نامح نادان کی طرف سنگ باری یاد آتی ہے، اور سوا اس کے اور وہ ارکان جو منجملہ خواص عاشقانِ جاں نثار ہوتے ہیں اوّل سے آخر تک چسپاں نظر آتے ہیں۔

### خانہ کعبہ کی فضیلت جلوہ گاہِ حق ہونے کی حیثیت سے

علاوہ بریں حکومتِ خداوندی بہ دلالتِ تقریرات گزشتہ منجملہ آثارِ محبوبیت ہے۔ کیونکہ مرتبہ وجود جو صادرِ اوّل اور مصداقِ اسمِ مالک اور حاکم ہے اُس تجلیِ اوّل سے صادر ہوا ہے جو بیحد اجتماعِ جملہ محاسنِ مصداقِ اسمِ جمیل ہے، اس لئے مرتبہ حکومت میں جو کچھ ہوگا وہ مرتبہ محبوبیت کا پرتو ہوگا اور باہم ایسا فرق ہوگا جیسا آفتاب اور زمین میں نظر آتا ہے۔ یعنی آفتاب کے تورگ و ریشہ میں نورِ زچار ہوا ہوتا ہے اور

زمین کے اوپر اوپر اور گردا گرد۔ اور اس لئے زمین میں کبھی نور آ جاتا ہے، کبھی چلا جاتا ہے۔ اور آفتاب میں برابر یکساں رہتا ہے۔

برکات کا ”خانہ کعبہ“ سے جدا ہونا ممکن نہیں  
مگر ”بیت المقدس“ سے ممکن ہے

مگر یہ ہے تو پھر برکات کا خانہ کعبہ سے جدا ہونا ممکن نہیں اور بیت المقدس سے منفصل ہو جائیں تو عجب نہیں اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بہ نسبت خانہ کعبہ لفظ مُبَارَكًا قرآن میں آیا اور بہ نسبت بیت المقدس بَارَكْنَا حَوْلَهُ قرآن میں فرمایا۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ جیسے لفظ ”مبارک“ میں ہیئت صیغہ جو موصوف بالبرکت پر دلالت کرتی ہے اور مادہ مصدری جو وصف برکت پر دلالت کرتا ہے باہم ایسے مخلوط ہیں کہ جدا کرو تو جدا نہیں ہو سکتے ایسے ہی خانہ کعبہ سے اُس کی برکات منفصل نہیں ہو سکتیں۔ اور جیسے لفظ بَارَكْنَا حَوْلَهُ میں بدلات لفظ حَوْلَ اور نیز بایں وجہ کہ دال علی البرکتہ اعمی لفظ بَارَكْنَا اور دال علی الموصوف بالبرکتہ اعمی ہائے حولہ میں فاصلہ ہے، موصوف بالبرکتہ اور وصف بالبرکتہ میں انفصال ہے۔ لفظ بَارَكْنَا حَوْلَهُ کے معنی ہیں جس کے گردا گرد ہم نے برکتیں رکھیں ہیں۔ لفظ حَوْلَ اس باب پر دلالت کرتا ہے کہ برکات کا اصل محل اُس کے ادھر ادھر ہے اور برکت پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی لفظ بَارَكْنَا اور حَوْلَهُ کی ہا میں جو راجع ہے المسجد الاقصیٰ کی طرف اور موصوف بالبرکتہ ہے فاصلہ ہے کہ لفظ حول نے بیچ میں آ کر فاصلہ پیدا کر دیا۔ یہ فاصلہ لفظی انفصال معنوی کی طرف مُبْشِر ہے۔ (یعنی ہمارا کنا نہیں فرمایا بَارَكْنَا حَوْلَهُ فرمایا حول کا فاصلہ بیچ میں آ گیا۔ ۱۲۔ مولانا محمد طیب مدظلہ) ایسے ہی بیت المقدس کی برکات اُس سے اتصال ذاتی نہیں رکھتیں جو جدا ہی نہ ہو سکیں۔

مگر جب خانہ کعبہ کی برکات ممکن الانفصال نہیں، اور بیت المقدس کی برکات ممکن الانفصال میں تو بیت المقدس کا بے دینوں کے ہاتھوں سے مسمار ہو جانا اور خانہ

کعبہ کا شمار نہ ہو سکتا اور از عقل نہیں۔ مگر چونکہ یہ ارتباطِ برکات (یعنی برکتوں کا تعلق) اُس عکس (یعنی پرتو) مرتبہ محبوبیت کا نتیجہ ہے، جس کے اثبات سے ہم بوجہِ اکمل فراغت پا چکے ہیں، تو اگر وہ تجلی محبوبانہ جس کی تاثیرِ محبت ہے مُبدلِ تجلی غضبان ہو جائے تو پھر بجائے محبت خوف اور بجائے اجتماع و هجوم تفرق اور افتراق لازم ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔ (جیسا کہ اصحابِ فیل کے واقعہ میں ظاہر ہوا)۔

### بعد تجلی محبوبیت تجلی غضب کا ہونا خلافِ قیاس نہیں

باقی بجائے محبوبیت بعد محبوبیت تجلی غضب کا ہونا اوّل تو مستبعد نہیں، کہ غضب اوروں کے افعالِ ناشائستہ کا ثمرہ ہوتا ہے اور اس لئے بدونِ ظہورِ نافرمانی اُس کے ظہور کی کوئی صورت نہیں، اور محبوبیت کسی غیر کے کسی فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ ایک صفتِ اصلی اور ذاتی ہوتی ہے، مثل حکومت و غضب اوروں کے افعال سے (اُس کو سرکار نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ یقین کامل ہونا چاہئے کہ محبوبیت اوّل ہے اور غضب اُس کے بعد۔

### صفاتِ انسانی نمونہ صفاتِ ربانی ہیں

دوسرے صفاتِ انسانی نمونہ صفاتِ ربانی ہیں۔ جیسے یہاں نوبت بہ نبوت ظہور ہوتا ہے، اور ایک کے ظہور کے وقت اُس کی صفاتِ متضادہ کا اثر بھی محسوس نہیں ہوتا، ایسے ہی جنابِ باری کی صفات کو خیال فرمائیے۔ اور کیوں نہ ہو، یہاں جو کچھ ہے وہیں کا پرتو ہے، سو جو کیفیت یہاں ہوگی وہ وہاں اوّل ہوگی۔ سو جیسے یہاں وقتِ محبت و عنایت غضب کا نام و نشان نہیں ہوتا۔ اور وقتِ غضب محبت کا پتہ نہیں لگتا، ایسے ہی وقتِ ظہورِ محبوبیت جو محبت کی بھی اصل ہے غضب کا اثر نمایاں نہ ہوگا۔ اور وقتِ ظہورِ غضب محبوبیت کا اثر عیاں نہ ہوگا۔ کیونکہ محبوبیت اور غضب میں باہم تضاد ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ محبت جو ضدِ عداوت ہے خود ایک سامانِ محبوبیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محبت اور اخلاق والوں سے محبت و اخلاق سے پیش آیا کرتے ہیں۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ خدا کا جو وصف ہے علی الاطلاق ہے۔ اور اُس کا جو کمال ہے بدرجہ کمال ہے۔ ورنہ کسی وجہ سے اگر مقید اور کسی طرح سے اگر ناقص تصور کریں تو اس سے اُوپر اور کسی میں اُس وصف کو علی الاطلاق اور کامل ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہر مقید کے لئے وجود مطلق ضرور ہے، اور ہر ناقص کے لئے کامل کی ضرورت جس کے لحاظ سے اُس کو کامل کہا۔ ورنہ اور اگر کوئی کامل نہیں تو یہ ناقص بھی نہیں۔ کانے اور لنگڑے اور لٹھے کا نقصان اگر معلوم ہوتا ہے تو دو آنکھوں والوں اور دو پاؤں والوں اور دو ہاتھ والوں کے کمال کے مقابل میں معلوم ہوتا ہے، اور نہ اس کو نقصان کہنا غلط۔

مگر جب خدا سے اُوپر کسی کمال اور وصف میں کوئی کامل نکلا تو پھر اُسی کو خدا کہنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خدا کو خدا اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بذاتِ خود موجود ہو جاتا ہے، کسی اور کے (اُس کو) موجود کرنے کی اس کو حاجت نہیں، بلکہ وہی اوروں کو موجود کرتا ہے، لیکن یہ بات بے اس کے متصور نہیں کہ وجود اُس کے حق میں خانہ زاد اور وصفِ ذات اور لازمِ ذات ہو۔ اور جب وجود خانہ زاد اور لازمِ ذات ہوگا تو ہر کمال اور ہر وصفِ کمال بدرجہ کمال ہوگا۔ کیونکہ سب کمالات وجود کے حق میں لازمِ ذات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بے وجود صاحبِ کمال اُن کا وجود ممکن نہیں۔ مگر جب وجود کے حق میں تمام کمالات لازمِ ذات ہوئے تو لا جرم ممکنات میں جن کا وجود مطلق نہیں مقید ہے وہ کمالات بھی مقید ہی ہو کر آئیں گے۔

سواگر خدا میں بھی کمالِ محبوبیت مقید ہو، علی الاطلاق اور بدرجہ کمال نہ ہو تو یوں کہو کہ وہ ”خدا“ نہیں ”ممکن“ ہے اور اُس کے اُوپر کوئی اور ہے جو اصل میں ”خدا“ ہے۔ اس لئے اُس کی محبوبیت بھی بدرجہ کمال اور علی الاطلاق اور بیجہ اتم ہوگی اور بالضرور بیجہ محبت بھی وہ محبوب ہوگا اور اس لئے وصفِ غضب کو جو منجملہ آثارِ عداوت ہے اُس کی محبوبیت کے ساتھ تضاد ہوگا۔

اور یہ جو اقرباء اور احباب کا غصہ اور اُن کا رنج اس قول کے مخالف نظر آتا ہے

تو وہ بوجہ قلتِ تدبیر مخالف نظر آتا ہے۔ احباب و اقارب کا رنج اور غصہ اگر ہوتا ہے تو بے وجہ تو ہوتا ہی نہیں، کسی نہ کسی بے اعتدالی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ بے اعتدالی اور چیز ہے اور قرابت اور دوستی اور چیز ہے۔ در صورتِ اجتماع موجبِ محبت وہ قرابت اور دوستی ہوگی، اور موجبِ رنج و غضب وہ بے اعتدال اور بد افعالی سوچھے قرابت اور محبت بذاتِ خود محبوب ہیں، ایسے بے اعتدالی اور بد افعالی بذاتِ خود مبعوض۔ سو اس صورت میں وہ رنج اور غصہ احباب سے نہیں ہوتا، اعداء ہی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نہ اقرباء اور احباء کججمع الوجہ محبوب ہوتے ہیں اور نہ کججمع الوجہ مبعوض، بجہتِ قرابت و محبت محبوب ہوتے ہیں اور بجہتِ بد افعالی اور بے اعتدالی مبعوض، سو وہ غصہ حقیقت میں اقرباء اور احباب پر نہیں ہوتا، اعداء ہی پر ہوتا ہے۔ اس تقریر کا مقصد اس اعتراض کا دفع کرنا ہے کہ اگر خانہ کعبہ جلوہ گاہِ محبوبیت ہے تو اس کو کبھی دیران نہ ہونا چاہئے کیونکہ دیرانی کا منشاء غضب ہوتا ہے جو محبت کی ضد ہے، یہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اور مستقبل میں اس کے دیران ہونے کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔

بالجملہ وصفِ غضب کو بایں وجہ کہ وہ منجملہ آثارِ عداوت اور بغض ہے صفتِ محبوبیت کے ساتھ تضاد ہے۔ اور جب تضاد ہوگا تو پھر باعتبارِ ظہور اجتماع ممکن نہیں، بلکہ وقتِ ظہورِ غضب مرتبہِ محبوبیت کا استتار ایسی طرح لازم ہے جیسے ایک جسم کی آڑ میں دوسرا جسم مستور ہو جاتا ہے، اور ایک رنگ کے پردے میں دوسرا رنگ چھپ جاتا ہے۔ سو جیسے کسی جسم کے اور آئینہ کے بیچ میں کوئی دوسرا جسم حائل ہو جاتا ہے تو بجائے جسمِ اول جسمِ ثانی اُس میں منعکس ہو جاتا ہے۔ اور جسمِ اول کا عکس مفقود ہو جاتا ہے، ایسے ہی اگر تجلیِ محبوبیت اور آئینہ بُعدِ مجرد یعنی خانہ کعبہ کے بیچ میں تجلیِ غضب و جلال حائل ہو جائے تو تجلیِ اول کے عکس کے بدلے تجلیِ ثانی کا انعکاس لازم ہے۔

اور صورتِ حیولت یہ ہو کہ خدا کا جامع الکمالات ہونا تو مسلم، اس لئے یہ ضرور ہے کہ اگر وہ محبوبِ عالم ہے تو گنہگاروں کے حق میں غضب ناک بھی ہو، مگر

اور کمالات کو دیکھا تو باعتبار ظہور آثار محبوبیت سے ان کو تضاد نہیں، بلکہ ایک طرح کا لزوم ہے۔ چنانچہ حکومت کا منجملہ لوازم محبوبیت ہونا بذریعہ ضرورت رضا جوئی پہلے ثابت ہو چکا۔ اور سوا اس کے اور صفات کو چنداں محبوبیت سے بعد نہیں۔ اگر تھا تو حکومت ہی کو یہ بعد تھا، کیونکہ بوجہ قہر جو حکومت کو لازم ہے مبغوضیت کا احتمال ظاہر و باہر ہے۔ اور سوا اس کے اور صفات میں کوئی وجہ تضاد نہیں جو بعد ہو۔ بلکہ سمع و بصر، وجود و حلم و حیا کا تناسب سب پر ظاہر ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور صفات کو سمجھ لیجئے۔

مگر ہاں صفت غضب کا باعتبار ظہور آثار متضاد ہونا بھی ظاہر ہو چکا گو باعتبار اصل غضب جس کو غضب بالقوہ کہتے صفت غضب بھی منجملہ مبادی اور مژمات جمال اور سامان محبوبیت ہے۔ جیسے رخسار محبوب پر سیاہ تل بیاض رخسار کے ساتھ مل کر جمال رخسار کا متعین ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے سوا کو بیاض رخسار کے ساتھ تضاد ہے۔

جمال کیلئے مرتبہ تجلی میں تمام کمالات مکنونہ ذات کا ظہور ضروری ہے کیونکہ جمال کے لئے مرتبہ تجلی میں تمام کمالات مکنونہ ذات کا ظہور ضرور ہے، اور جب غضب باعتبار ظہور آثار ضد و مخالف محبوبیت ہے تو پھر جیسے اجزاء آب و قہر حرکت و بالا ہو جاتے ہیں، خصوصاً آب حوض و تالاب اور وہ بھی فوق و تحت کی حرکت کے وقت۔ ایسے ہی صفات بنی آدم و غیر ہم کو ہم دیکھتے ہیں کہ باعتبار ظہور آثار تہ و بالا ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ ظاہر ہے کہ وقت غضب محبت اور رحمت کا پتہ نہیں لگتا۔ اور وقت رحمت و محبت غضب اور عداوت کا نشان نہیں ملتا۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ وقت ظہور آثار غضب محبوبیت مستور ہو جائے اور اس استتار کے باعث بجائے عکس محبوبیت عکس غضب و جلال جلوہ گر ہو۔ کیونکہ مبداء جملہ صفات وہی تجلی اول ہے، چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، بالخصوص صفت غضب جو حسب تحریر بالا ضد محبوبیت ہے۔ کیونکہ اوصاف متضادہ محل واحد پر متوارد ہوا کرتے ہیں، اس لئے مبداء ظہور اور محل نمود صفت غضب بھی وہ تجلی اول ہی ہوگی۔



الغرض وقتِ ظہور آثار صفات متضادۃ الآثار کا نہ وبالاً ہونا لازم ہے، اور بوجہ تقابلِ مذکور اُسی خانہ کعبہ میں اُن سب کا انعکاس ضرور ہے۔ یعنی آثار غضب کے ظہور کے وقت صفتِ محبوبیت کے عکس کے بجائے تجلیِ اوّل ہی سے اُس کی جلوہ گاہ یعنی خانہ کعبہ پر صفتِ غضب کے آثار بھی نمایاں ہوں گے۔ کیونکہ ایسے اوصاف جو ایک دوسرے کی ضد میں محلِ واحد پر یکے بعد دیگرے وارد ہوا کرتے ہیں۔

ویرانیِ عالم کی ابتداء کا خانہ کعبہ سے ہونا لازم ہے مگر جیسے انعکاسِ محبوبیت کو بوجہ تفضّلِ محبت جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا ساختگی و پرداختگی عالم ضرور تھی ایسے ہی انعکاسِ غضب کو ویرانی اور بربادی زمین و آسمان اور انسان و جن و حیوان لازم ہے۔ اس صورت میں سب میں اوّل بوجہ اتصال و قرب خانہ کعبہ کی ویرانی چاہئے، اُس کے بعد اور عالم کی بربادی بقدرِ قرب علی الترتیب مناسب ہے۔ چنانچہ مشاہدہٴ حالِ آتش سے جو مظہرِ غضب ذوالجلال ہے یہ بات عیاں ہے کہ اشیاءِ قریبہ اور متصلہ اوّل طعمہٴ آتش ہوتی ہیں، پھر جوں جوں آتش بھڑکتی جاتی ہے دوں دوں اور اشیاءِ زیرِ تصرّف آتش آتی جاتی ہیں۔

بالجملہ جس وقت ظہورِ تجلی صفتِ غضب ہو اُس وقت اس عالم کی خیر نہیں، اس لئے جیسے خانہ پاک جس کو خانہ خدا کہتے یعنی خانہ خدا کہتے یعنی خانہ کعبہ وقتِ ظہورِ آثارِ محبوبیت و رحمت مظہرِ اوّل تھا، ایسے ہی وقتِ ظہورِ آثارِ غضب و جلال بھی یہی مظہرِ اوّل ہوگا اور اس لئے خانہ کعبہ کی ویرانی کو قیامت یعنی عالم ویرانی کی ابتداء سمجھئے۔

اور کیوں نہ ہو بادشاہی مکانات آبادی اور بربادی میں، اور خیمہٴ حکام نصب اور قلع و قمع میں اوروں کے مکانات اور اوروں کے خیموں کی نسبت اوّل رہے ہیں۔ یعنی جب دار الخلافت آباد کیا جاتا ہے تو اوّل شاہی مکانات کے لئے زمین اور میدان تجویز کر کے تہیہٴ تعمیر کیا جاتا ہے، اُس کے بعد امراء اور وزراء وغیرہم شاگرد پیشوں کے مکانات کے نقشے جمائے جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر دار الخلافت بوجہ جہدِ

دار الخلافت یا اور کسی وجہ سے ویران ہوتا ہے تو اول بادشاہ اپنے مکانات کو ترک کرتے ہیں، پھر اُن کے سبب اور سب اپنے اپنے گھروں کو ترک کر کے چل دیتے ہیں۔ ایسے ہی بوقتِ دورۂ حکام جہاں کہیں ڈیرہ ہوتا ہے اول کہیں خیمہ حکام نصب کیا جاتا ہے اُس کے بعد اُس کے گرد و پیش میں اوروں کے خیمے اور پالیں قائم کی جاتی ہیں۔ اور پھر وقتِ روانگی اول خیمہ حکام اُکھاڑا جاتا ہے۔

اُس کے بعد اوروں کے خیمے اُکھڑنے شروع ہو جاتے ہیں۔ سو اس عالم اجسام میں خانہ کعبہ کو بمنزلہ مکان شاہی یا خیمہ شاہی خیال فرمائیے اور کیوں نہ ہو، تجلی گاہِ ربانی اور آئینہ جمالِ یزدانی ہے، اس لئے بنانے میں بھی اُسی کو اول رکھا اور ویرانی عالم کے وقت بھی اسی کو اول رکھیں گے۔ چنانچہ آیت **اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ**۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا گیا ہے وہ ہے جو مکہ معظمہ میں ہے، اس کی اولیت تعمیر پر دلالت کرتی ہے۔

**زمین جملہ عناصر اور افلاک سے پہلے پیدا ہوئی ہے**

اور اہل اسلام کی اُس روایت پر نظر کیجئے جس میں کچھ ایسا مذکور ہے کہ اول پانی تھا اور اُس پانی ہی پر عرش کبریائی تھا۔ پھر اُس پانی میں اُس جگہ سے جہاں پر اب خانہ کعبہ ہے ایک بُلْبُلُکُسا اُٹھا، یا جھاگ سے اُٹھے اور وہیں سے زمین کی بناء شروع ہوئی۔“ تو اولیتِ خانہ کعبہ دُور تک پہنچتی ہے۔ کیونکہ موافق اشارات قرآنی مثل **خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ فَسَوَّھُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ**۔ زمین جملہ عناصر اور تمام افلاک سے پہلے پیدا ہوئی ہے، گو اُس کا پھیلاؤ آسمانوں کے بعد وقوع میں آیا ہو۔ جملہ عناصر سے مراد آگ و ہوا ہو سکتی ہے۔ پانی کی اولیت تو حدیث مذکور میں مصرح ہے یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ جملہ عناصر“ اغلاطِ نا تخمین میں سے ہو، یا عناصرِ زمین مراد ہوں۔ پھر جب زمین کا یہ ٹکڑا خاص جہاں خانہ کعبہ ہے زمین کے اجزاء میں بھی سب سے اول نکلا تو یوں کہو کہ بعد عرش کے جو عالم سے ایک علیحدہ چیز ہے“ کیونکہ وہ تختہ

ربانی ہے، اور عالم بمنزلہ ملک و رعیت یزدانی خانہ کعبہ کی جگہ سب میں اول ہوئی۔ بہر حال اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ اور روایت مشارالہا اور اشارات مذکورہ جن کا حاصل یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر اور سب میں پہلی جگہ یہ ہے جہاں خانہ کعبہ ہے۔

اولیت تعمیر خانہ کعبہ اور اولیت پیدائش بقعہ خانہ کعبہ پر دلالت کرتی ہے۔ اور آیت جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ گھر لوگوں کے قیام کا باعث ہے، اُس کی اولیت ویرانی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ حاصل اشارہ قرآنی یہ ہوا کہ جب تک یہ گھر قائم ہے لوگ بھی اس عالم میں قائم ہیں۔ جس روز یہ گھر ویران ہوا اُس روز عالم کو خراب اور ویران سمجھو۔

الغرض بوجہ عکس تجلی مشارالہ خانہ کعبہ کا آبادی اور بربادی دونوں میں اول رہنا ضرور ہے۔ اور چونکہ خانہ کعبہ نمائش گاہ اصلی تجلی ہے، چنانچہ تحقیق متعلق عکس سے یہ بات اول بہ خوبی واضح ہو چکی ہے۔ اور تجلی مذکور سے ابتداءِ معبودیت ہے۔ ابتداءِ معبودیت تجلی اول سے ہوئی: چونکہ ظہور جمال و محبوبیت جو محرکات عبادت میں پہلے مرتبہ پر ہے اسی تجلی اول سے ہوا۔ اسی لئے معبودیت کی ابتداء اسی تجلی سے قرار پائی جس سے مرتبہ ذات جدا نہیں۔ اس کو سجدہ ذات ہی کے لئے سجدہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھئے کہ ایک پیر مرد، گل عذار، منبع جمال بے مثال اپنے کمال حُسن کو مچھپائے ہوئے ایک کنز مخفی کی طرح چھپا ہوا تھا، لیکن پھر وہ پوری آب و تاب جمال کے ساتھ پیش قرار لباس اور سامان دلربائی سے آراستہ ہو کر جلوہ گر ہوا تو تمام عالم اس کے سامنے سرنگوں ہو گیا تو اس ظہور اور سامان دلربائی سے ذات نہیں بدل گئی۔ وہی ذات اب بھی ہے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ سے پوش من انداز قدرت رامی شناسم  
پھر وہی ذات نہایت درجہ جلال و جبروت کے ساتھ بہ حیثیت شہنشاہی تخت سلطنت پر جلوہ فرما  
ہوا تو اس سے بھی اس کی ذات نہیں بدل گئی۔ مرتبہ ذات اور تجلی اول میں تقدم و تاخر مرتبی ہے۔  
تقدم و تاخر زمانی نہیں ہے نیز جملہ مراتب ظہور کے لئے اصل تجلی اول ہی ہے، ذوات کے ہوں یا  
صفات کے، تنزلات و روحانی و جسمانی سے پہلے عابدیت و معبودیت کی نسبت کا جو اضافیات میں

سے ہے تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ مضمون سابق میں لکھا جا چکا ہے کہ ”ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء و صفات معراست و از جمیع نسب و اضافات مبرا بنا بریں ظاہر ہے کہ اس مرتبہ میں نسبت و معبودیت جس کا مدار صفات پر ہے ظہور میں نہیں آ سکتی۔ لہٰذا اُس کی طرف سجدہ عبادت بھی ہوتا ہے اور سوا اُس کے اور ارکان عبادت بھی اُس سے تعلق رکھتے ہیں، اور چونکہ وہ تجلیِ اوّل مسٹی اسم جمیل اور مصداقِ محبوبیت ہے تو تمام انداز عاشقانہ یعنی ارکانِ حج اُس کے ساتھ متعلق رہے۔ اور چونکہ وہ تجلیِ مذکور بوجہ محبوبیت مرتبہ میں صادرِ اوّل یعنی وجود سے اوّل ہے (کہ اس تجلی ہی سے وجود مرتبہ بطون سے ظہور میں آیا) تو آئینہ عکسِ محبوبیت اُنی خانہ کعبہ بھی بہ نسبت آئینہ عکسِ حکومت یعنی بیت المقدس سے مرتبہ میں اوّل رہا اور اس لئے اُس کے استقبال کی نوبت بعد میں آئی۔

اور اسی لئے حج بھی علی العموم جب ہی فرض ہوا۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ دیوانِ عام اور کچھری حکام تک تو ہر کسی کو رسائی ممکن ہے اور دیوانِ خاص اور محلِ سرانے شاہی اور عشرت کدہ دلا رام خاص و عام تک ہر کسی کو پہنچنا نصیب نہیں ہوتا۔ اور جیسے یہ دن نصیب ہوتے ہیں اُس کو بھی بہت دنوں میں نصیب ہوتے ہیں۔

مقامِ محبوبیت تک رسائی سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
بالا صالت کسی کو نصیب نہیں ہوئی

القصة اُس درِ دولت تک سوائے حبیب رب العالمین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم بالا صالت کسی کو اجازت نہ ہوئی۔ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ وعلیٰ نبینا الصلوٰۃ جو بنی آدم میں سے بانیِ اوّل کعبہ ہیں اگر اول باریاب ہوئے تو وہ باریاب ہونا ایسا تھا کہ وقتِ تعمیر عشرت کدہ جو ملاقات یارانِ خاص و ہمدانِ باخصاص کے لئے بنایا جاتا ہے۔ یارانِ خاص سے پہلے معمار اور مہتممانِ تعمیر اُس میں آتے جاتے ہیں، اور سوا اُن کے اور کوئی آیا تو کیا ہوا کوچہ دلا رام عالمِ فریب میں کون کون نہیں آتا، مگر نکلیا ہوا وہی جاتا ہے جس کے لئے عشرت کدہ خاص بنایا جاتا ہے۔

بیت اللہ کی بالا صالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ تخصیص کی وجہ اب رہی یہ بات کہ یہ کیونکر کہئے کہ بہ گھربالا صالت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی حاضری کے لئے بنایا گیا ہے، اُن کی اُمت بمنزلہ خُدا امُراء اُن کے طفیل میں وہاں پہنچے اور اُن سے پہلے جو آیا سواپنے شوق میں آیا حسب الطلب نہیں آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معبود کو عابد چاہئے (کیونکہ عابد، معبود کا تعلق ازہم اضافیات ہے جیسے باب، بیٹا، ماموں، بھانجا وغیرہ) مگر جتنا ادھر کمال ہوگا (یعنی کمال صفات معبودیت) اتنا ہی ادھر کمال مطلوب ہوگا (یعنی کمال صفات عبودیت)۔

### خاتم النبیین کے معنے

مگر عبودیت کے لئے کمال علمی اور کمال عملی کی ایسی طرح ضرورت ہے، جیسے طائر کو دونوں پروں کی ضرورت ہوتی ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے، یعنی عبودیت خشوع و خضوع دلی کے ساتھ انقیاس ظاہر و باطن کا نام ہے۔ سو (اس انقیاد کے لئے) اوّل تو اس کو علم جلال و جمال ذوالجلال کی حاجت، بے علم مذکور انقیاد مذکور محال۔ دوسرے مبادی انقیاد یعنی اخلاق حمیدہ کی ضرورت جو مبداء اعمال و اطاعت ہوتے ہیں۔ ورنہ در صورت فقدان اخلاق حمیدہ انقیاد مذکور ایک خواب و خیال ہے۔ کیونکہ اطاعت اور انقیاد قوت عملی کا کام ہے اور اخلاق مذکورہ اُس کی شاخیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو فعل اختیاری صادر ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی خلق سے تعلق رکھتا ہے۔ داد و دہش سخاوت سے متعلق ہے اور معرکہ آرائی شجاعت سے مربوط علیٰ ہذا القیاس کسی عمل کو حیاء کا ثمرہ کہئے، کسی کو حلم کا نتیجہ کہیں بخل اور جبن کا ظہور ہے، اور کہیں بے حیائی اور غضب کا اثر ہے۔ بالجملة کوئی عمل اختیاری بے توسط اخلاق صادر نہیں ہوتا۔ اس لئے جیسے عبودیت کو علم مذکور کی ضرورت ہے، ایسے ہی کمال اخلاق حمیدہ کی حاجت۔

سو علم تو اس سے زیادہ متصور نہیں کہ خاتم صفات حاکمہ سے مستفید ہو، یعنی درگاہ علمی خداوندی کا تربیت یافتہ اور دست گرفتہ ہو۔ سو اُسی کو ہم خاتم النبیین کہتے

ہیں۔ اور وجہ خاتمیت یہی ہے کہ وہ علم خداوندی سے بے واسطہ مستفید ہے۔ اور علم پر صفات حاکمہ کا اختتام ہے۔ ﴿خَاتَمُ النَّبِيِّينَ﴾ کے معنی ظاہر بینوں کی نظر میں یہی ہیں کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم انبیاء گزشتہ کے زمانہ سے بعد کا ہے اور اب کوئی دوسرا نبی نہیں آئے گا۔ مگر تم جانتے ہو کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس میں نہ کوئی مدح ہے اور نہ کوئی ذم۔ پھر جملہ ماکان محمد ابا احد من رجالکم سے اس معنی کو کیا تعلق ہے کہ اس سے استدراک کرتے ہوئے یہ فرمایا ”و لکن رسول اللہ و خاتم النبیین“۔ اگر مجھ سے پوچھو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسروں کی نبوت بارگاہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے مستفاد ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت عالم اسباب میں دوسروں کی نبوت سے مستفاد نہیں ہے۔ تو جیسا کہ نور قرآن آفتاب سے مستفاد ہے اور نور آفتاب کسی دوسرے سے نہیں، بلکہ اس پر استفادے کا قصہ ختم ہو گیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبی آخر الزماں کی نبوت کو سمجھنا چاہئے۔ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور جب حقیقت اس طرح کی ہے تو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی دوسرے نبی کا مبعوث ہونا خود ممنوع ہو گیا۔ جس طرح طلوع آفتاب کے بعد نور شفق کے غروب تک نور کو اکب اور نور قرقر کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت کے طلوع کے بعد نور کلام اللہ کے باقی رہنے تک جو کہ اُس کے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کے نور نبوت کی حاجت نہ ہوگی اور تم جانتے ہو کہ اس جہان فانی سے کلام ربانی کے اٹھ جانے کے بعد قیامت کا آنا مقدر ہو چکا ہے، ورنہ بشرط بقاء عالم اُس وقت اگر کوئی دوسرا نبی آجاتا تو مضائقہ نہ تھا۔ (ماخوذ از مکتوب اول قاسم العلوم) ﴿اور کیوں نہ ہو، ارادہ و قدرت کسی چیز کے ساتھ جب تک متعلق نہیں ہو سکتے جب تک علم اُس سے متعلق نہ ہو چکے اور علم کے تعلق کے لئے کسی اور کے تعلق کی ضرورت نہیں۔ علم سے اوپر کوئی اور ایسی صفت نہیں جس کو اپنے تعلق کے لئے سوائے موصوف کوئی اور یعنی مفعول درکار ہو، اور اس کے نیچے جس قدر صفات مثل محبت، مشیت، ارادہ، قدرت ہیں وہ بسا اوقات کسی مفعول سے متعلق ہونے نہیں پاتے اور علم اُس سے متعلق ہوتا ہے۔ سو جو شخص بذات خود صفت علمی خداوندی سے مستفید ہو اور سوا

اُس کے اور سب علم میں اُس کے سامنے ایسے ہوں جیسے آفتاب کے سامنے قمر و کواکب و آئینہ و ذرات۔ جیسے یہ سب نور میں آفتاب سے مستفید ہیں گو منورات سب کے جدا جدا ہوں۔ ایسے ہی اور سب علم میں اُس سے مستفید ہوں گو معلومات میں اُس سے علاقہ نہ ہو، وہ شخص خاتم النبیین ہوگا اور سوا اُس کے اور انبیاء اُس کے تابع اور رتبہ میں اُس سے کم۔ کیونکہ جیسے حاکم کا کام اجرائے احکام ہوتا ہے نبی کا کام تعلیم احکام خدا وندِ ملکِ علام۔ اور ظاہر ہے کہ تعلیم بے علم متصور نہیں۔

سو جیسے حاکم بالا دست مرتبہ حکومت میں اوّل ہوتا ہے گو اُس کے حکم کی نوبت وقتِ مرافعہ آخر میں آئے۔ ایسے ہی مبداءِ علوم اور مصدر کمالاتِ علمیہ رتبہ میں اور سب سے اوّل ہوگا، گو وقتِ تعلیم اُس کے علومِ دقیقہ کی نوبت بعد میں آئے۔ پھر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حکومت بے علم احکام متصور ہی نہیں اور اس لئے حکومت علماء ہی کا کام ہے تو انبیاء کو حکام اور نائبِ خدا وندِ ملکِ علام کہنا پڑے گا اور چونکہ خدا تک بے واسطہ کسی کو رسائی نہیں تو جو نبی رتبہ میں سب سے اوّل ہوگا اُس کا دین یعنی اُس کے احکام باعتبارِ زمانہ سب میں آخر رہیں گے۔ کیونکہ ہنگامِ مرافعہ جو موقعِ نسخِ حکمِ حاکم ماتحت ہوتا ہے، حاکم بالا دست کے حکم کی نوبت آخر میں آتی ہے۔ غرض اس وجہ سے مصدرِ علوم کے احکام اور علوم تک نوبت بعد میں آئے گی۔ اور اس طور پر اُس کے دین کا بہ نسبت اور ادیانِ ناسخ ہونا ظہور میں آئے گا۔

**نسخِ احکام خداوندی کو ممتنع سمجھنا غلط ہے**

باقی شبہ امتناعِ نسخ جو احکامِ خداوندی میں اس وجہ سے پیش آتا ہے کہ اس صورت میں خدا کی طرف غلط فہمی کا وہم ہوگا۔ تو یہ شبہ مشاہدہ کیفیتِ اختلافِ منفع و مسہل سے مندرج ہو سکتا ہے۔ طیبِ حاذق جب کسی مادہ فاسدہ کو جسم سے خارج کرنا چاہتا ہے تو اوّل چند روز ایسا نسخ استعمال کراتا ہے جو مادہ فاسدہ کو پکا کر اس قابل کر دے کہ وہ خارج ہونے کے قابل ہو جائے جس کو منفع کہتے ہیں۔ جب یہ دیکھتا ہے کہ اب وہ نکلنے کے قابل ہو گیا تو

اب اُس نسخہ کو منسوخ کر کے دوسرا نسخہ تجویز کرتا ہے۔ جس میں اس ماڈے کو اسہال کے یعنی دستوں کے ذریعہ سے جسم سے خارج کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ جس کو مسہل کہتے ہیں۔ اس تبدیلی نسخہ سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ طبیب نے نا تجربہ کاری سے کبھی کوئی نسخہ تجویز کیا کبھی دوسرا۔ ﴿

## رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اُمت کی

### استقبالِ کعبہ کے ساتھ خصوصیت کی وجہ

غرض اختلافِ احکام سابقہ و لاحقہ کو یہی ضرور نہیں کہ اوّل حکم میں غلطی ہی ہو۔ بالجملہ جیسے تجلی گاہِ محبوبیت رتبہ میں تجلی گاہِ حکومت سے اوّل ہے۔ ایسے ہی قبلہ اوّل کے استقبال کے لئے بھی اوّل ہی درجہ کا نبی اور اوّل ہی درجہ کی اُمت چاہئے۔ مگر ایسا نبی سوائے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم اور ایسی اُمت سوائے اُمت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم اور کوئی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قافلہ انبیاء علیہم السلام ایک قافلہ سفارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو پیغمبر اور رسول کہتے ہیں، اور وجہ اس کہنے کی یہی ہوتی ہے کہ وہ پیغامِ خداوندی پہنچاتے ہیں۔ اور احکامِ خداوندی لاتے ہیں۔ مگر جب قافلہ انبیاء کو قافلہ سفارت کہا تو لاجرم ان میں کوئی ایک قافلہ سالار ہوگا۔ اوّل تو ایسے قافلوں میں ایک قافلہ سالار ہونا ظاہر ہی ہے۔ دوسرے سفارت اور نبوت ایک وصف ہے اور اوصاف کی کل دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو موصوف کے حق میں خانہ زاد ہو۔ عطاء غیر نہ ہو۔ دوسرے وہ جو موصوف کے حق میں عطاء غیر ہو۔ مگر ظاہر ہے عطاء غیر کے لئے اوّل اُس غیر کی ضرورت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ غیر اُس وصف کا موصوف ہی ہوگا۔ ورنہ تحقیق اوصاف بے تحقیق موصوف لازم آئے گا۔ لیکن جب اُس کو موصوف مانا اور اُس کا وصف اُس کے حق میں عطاء غیر نہیں تو یہ بھی خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ ”غیر مصدر وصف ہے، اور وہ وصف اُس سے صادر، چنانچہ مشاہدہ کیفیتِ نورِ زمین سے جیسے یہ روشن ہے کہ اُس کا نورِ عطاء آفتاب ہے۔ مشاہدہ کیفیتِ آفتاب سے یہ ظاہر ہے کہ اُس کا نور اُسی کا خانہ زاد ہے



اور اسی سے صادر ہوا ہے۔ ورنہ بالبداهت کسی اور ہی کا فیض کہنا پڑے گا۔ مگر یہ تقسیم ہے تو پھر در صورت تعدد و موصوفات و وصف واحد تو یہ ممکن نہیں کہ سب میں عطاء غیر ہو، کیونکہ اس صورت میں عطاء غیر کا تحقق بے تحقق غیر لازم آئے گا (اور کسی وصف وجودی کا تحقق بغیر وجود موصوف نہیں ہو سکتا) اور نہ یہ ممکن ہے کہ سب میں یا چند افراد میں وہ وصف خانہ زاد ہو۔ ورنہ باوجود تعدد و موصوفات وحدت موصوف لازم آئے گی۔

تعدد و موصوفات کی صورت میں وصف واحد

سب کے لئے خانہ زاد نہیں ہو سکتا

کیونکہ تعدد حقیقی یہ ہے کہ کسی بات میں اشتراک اور وحدت نہ ہو۔ اس صورت میں وصف واحد سب سے صادر ہو تو کسی درجہ میں وحدت ہوگی اور وہی درجہ موصوف بالوصف ہوگا۔ اس لئے در صورت تعدد و موصوفات یہ ممکن نہیں کہ وصف واحد سب کے حق میں خانہ زاد ہو۔

نبوت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف حقیقی ہے

دیگر سب انبیاء آپ سے مستفیض

لیکن جب دونوں احتمال باطل ہیں تو پھر یہی ہوگا کہ ایک موصوف مصدر وصف ہو اور باقی موصوفات اُس کے دست نگر، یعنی اُن کا وصف اُس کی عطاء ہو اور اس وجہ سے وہ سب میں افضل بھی ہو، اور سب کا سردار بھی ہو اور سب کا خاتم بھی ہو۔ یعنی اوصاف کمال جس پر ختم ہو جائیں۔ حضرت شمس الاسلام خاتم سے یہی معنی مراد لیتے ہیں۔ ۱۲؎ کیونکہ جب اُس کو مصدر وصف مانا تو وصف مذکور اُس میں اول بدرجہ اتم ہوگا۔ چنانچہ مشاہدہ حال آفتاب وزمین وغیرہ فیض یافتگان آفتاب سے ظاہر ہے۔ اور جب وصف کسی موصوف میں اول اور اتم ہوگا تو لا جرم اُس وصف میں وہ موصوف افضل ہوگا۔ اور چونکہ اور موصوفات میں وہ موصوف مؤثر ہے، کیونکہ اوروں کا وصف اُسی کا

فیض اور اثر ہے تو لا جرم اُس کو سردار بھی کہنا پڑے گا، کیونکہ سردار اُسی کو کہتے ہیں جو اپنے ماتحتوں پر حکومت کرے۔ اور سرداری ٹھہری تو وہ وصف اگر از قسم احکام ہے یا احکام کے لئے شرط ہے، جیسے علم احکام تو پھر اُسی کا حکم سب کے احکام سے آخر، اور سب کے احکام کا ناخ ہوگا۔ مگر چونکہ نبوت اور سفارت از قسم اوصاف ہیں، اور پھر وصف بھی کیسا؟ منجملہ احکام! کیونکہ خدا کی طرف سے سفارت اور رسالت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس میں یا احکام ہوتے ہیں یا ثواب و عذاب کے پیام۔ تو لا جرم دین خاتم الانبیاء ناخ ادیانِ باقیہ۔ اور خود خاتم الانبیاء سرور انبیا اور افضل الانبیاء ہوگا۔ اور اس لئے اول نمبر کے دربار کی آمد و شد اُس کے اور اُس کے تابعین کے ساتھ مخصوص ہوگی۔

یوں کوئی اپنے آپ اس کوچہ میں جائے اور آئے تو محبوبوں کے کوچہ میں کون نہیں آتا جاتا۔ مگر خواص کی آمد شد کچھ اور ہی چیز ہے، محبوبوں کی انجمن تک سوائے محبوب محبوبان اور کوئی نہیں پہنچ سکتا۔ سو مرتبہ محبوبیت درگاہِ وجوب کا محبوب وہی ہوگا جو عالم امکان میں ایسی طرح مرجع و مآب ہو جیسے عالم وجوب میں یعنی تجلیات ربانی اور صفاتِ یزدانی میں وہ تجلی اول جو مسمیٰ بنجمل اور مصدر وجود ہے۔ یعنی جیسے جوہر اور صفات وجود اور تجلیات کی اصل اور مصدر وہ تجلی اول ہے۔ چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، ایسے ہی عالم امکان میں عالم امکان کے کمالات کے لئے وہ اصل اور مصدر ہو۔ سو ایسا بجز ذاتِ جنابِ سرور کائنات علیہ افضل الصلوٰات والتسلیمات اور کون ہے؟ علم میں اُن کا سب میں اول ہونا، اور انبیاء کے علوم کا مرجع و مآب ہونا تو ابھی واضح ہو چکا ہے۔ اور باقی تمام صفات ماتحت کے حق میں علم کا مرجع و مآب ہونا پہلے آشکارا ہو چکا ہے۔ اس لئے تمام کمالات انبیاء کا نشو و نما حضرت خاتم کی ذات میں یہاں ذات سے مراد روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے جسم غرضی نہیں۔ صاحبِ قصیدہ بردہ فرماتے ہیں و کلہم من رسول ملتئم۔ عرفاً من البحر و رشحاً من الدیم۔ ۱۲؎ سے واجب التسلیم ہے۔ اور جب انبیاء کے کمالات کی یہ کیفیت ہے تو اوروں کے کمالات کس

حساب میں ہیں۔ اور اگر ہنوز اُن کی نسبت کچھ شک ہو تو وہی تقریر جس سے خاتم الانبیاء کا مصدر العلوم ہونا اور انبیاء باقی کا اُس سے مستفید ہونا ثابت ہوا ہے اور اُن کے علوم کے مقابلہ میں جاری ہو سکتی ہے۔

### علم معقولات میں انبیاء کی مداخلت پر کلام

باقی علم معقولات میں اگر خاتم الانبیاء اور انبیاء کو بظاہر مداخلت نہیں معلوم ہوتی۔ تو اوّل تو معلوم نہ ہونے سے کسی شے کا نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ہم بہت سی باتیں جانتے ہیں اور بہت سے علوم میں دخل رکھتے ہیں مگر غیر ضروری سمجھ کر اُس میں مشغول نہیں ہوتے اور اس لئے اوروں کو اطلاع نہیں ہوتی۔ علاوہ بریں گفتگو علم میں ہے معلومات میں نہیں۔ دخل کا ہونا نہ ہونا معلومات کا ہونا نہ ہونا ہے۔ علم کا ہونا نہ ہونا نہیں۔ کھوپیاں علم سے قوت اور ملکہ مراد ہے۔ حصول صورۃ الشی فی العقل نہیں کہ اس کے لئے معلوم کا ہونا ضروری ہے۔ کچھ اگر کوئی شخص قوی البصر خانہ نشین ہو اور دوسرا شخص ضعیف البصر اور سیاح، اور اس لئے اس کو بہ نسبت شخص اول زیادہ تر عجائب و غرائب کے مشاہدے کا اتفاق ہوا ہو تو اس زیادتی معلومات سے اُس کی بصارت قوی نہ ہو جائے گی اور کمال بصارت میں شخص اول سے نہ بڑھ جائے گا۔ سوا اگر کسی شخص کم فہم اور غبی کو بوجہ محنت و طلب کسی فن میں کچھ دخل حاصل بھی ہوا تو کیا ہوا۔ ان چند معلومات سے مرتبہ فہم میں اہل فہم سے نہ بڑھ جائے گا۔

علاوہ بریں جیسے سوئی دیکھو یا پھالی، قوت باصرہ دونوں صورتوں میں ایک ہے فرق ہے تو اتنا ہے کہ سوئی باریک ہے اور پھالی موٹی ایسے ہی ذات و صفات خداوندی اور اسرار احکام خداوندی کا علم ہو یا زمین و آسمان اور ادویہ و خواص اجسام اور قضایا اور تصورات کا علم ہو، قوت علمیہ یعنی ذہن اور فہم ایک ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ اوّل صورت میں معلومات دقیقہ اور خفیہ ہیں اور دوسری صورت میں معلومات جلیہ واضحہ۔ سو جیسا بمقابلہ سوئی اور ہلال بست و نہم کے دیکھنے کے پھالی اور سواس کے اور موٹی

چیزوں کا دیکھنا کمال نہیں سمجھا جاتا۔ ایسا ہی بہ مقابلہ علم ذات و صفات و اسرار احکام خداوندی علم زمین و آسمان و ادویہ و خواص اجسام و قضایا و تصورات منجملہ کمالات نہ شمار کیا جائے گا۔ ہاں شمار کرنے والا کم عقل ہو تو خیر۔

بالجملہ بوجہ خیال معلوم کمال علمی سرور انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام میں متماثل ہونا اسی کا کام ہے جس کو سر اور دُم کی تمیز نہ ہو۔ بعد استماع فرق علم و معلوم و اطلاع مصدریت خاتم الانبیاء یہ خیالات اہل عقل کے نزدیک قابل التفات نہیں اور اس لئے بعد لحاظ اس امر کے علم اور کمالات کے حق میں منشاء اور اصل ہے، علم اور نیز جملہ کمالات میں خاتم الانبیاء کو اصل اور مصدر ماننا لازم ہے جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ عالم امکان میں کمالات علمی ہوں یا کمالات عملی، دونوں میں خاتم الانبیاء اصل اور مصدر ہے اور سو اُس کے جو کوئی کچھ کمال رکھتا ہے وہ در یوزہ گردِ خاتم الانبیاء ہے۔ اس سے زیادہ وضوح کی ہوس ہو تو تتمہ کا انتظار لازم ہے۔ (جو چند صفحات کے بعد آنے والا ہے)۔

مگر جو شخص ان دونوں کمالوں میں اوروں سے کامل ہوگا، وہ لاریب عبدیت اور عبودیت میں بھی اوروں سے بڑھا ہوا ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے آگ اور پھونس کے اقتران کا نتیجہ احتراق ہوتا ہے اور آفتاب اور آئینہ کے تقابل کا ثمرہ آئینہ کی استنارت (جگمگاہٹ) ہوتی ہے، ایسے ہی کمال علمی اور کمال عملی کے اقتران کا نتیجہ بھی عبودیت اور عبدیت ہے۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ کمال علمی کو یہ لازم ہے کہ اعلیٰ درجہ کی معلومات تک ذہن پہنچے۔ سو جو شخص تمام افرادِ بشری سے اس کمال میں ممتاز ہوگا لا جرم عمدہ سے عمدہ معلومات تک اُس کا ذہن پہنچے گا۔ اور وہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ذات و صفات و تجلیات و اسرار احکام خداوندی ہیں۔ اور کمال عملی کو یہ لازم ہے کہ علم سے معامتاثر ہو، اور موافق ہدایت علمی اُس سے اعمالِ سنجیدہ صادر ہوں۔ یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ علم کو بشرطِ صحت طبعیت عملی عمل لازم ہے۔ ورنہ نقصانِ طبعیت مذکورہ ہو تو علم رکھا رہا کرو، خاک بھی نہیں ہوتا۔ بخیل کو کتنے ہی فضائل سخاوت کیوں نہ

معلوم ہوں۔ ہاتھ سے کوڑی نہیں چھوٹ سکتی، مگر یہ فرق کہ علم ہو اور عمل نہ ہو قابل ہی کی جانب متصور ہے، فاعل یعنی اصل اور مصدرِ کمال علمی و عملی کی جانب متصور نہیں۔

وجہ عقلی تو یہی ہے کہ مصدر کے حق میں تو وصفِ صادر خانہ زاد ہوتا ہے۔ سو جو شخص مصدرِ کمال علمی ہو اور پھر بایں وجہ کہ کمال علمی کمالِ عملی کے لئے اصل اور منشاء ہے وہ شخص مصدرِ کمالِ عملی بھی ہو تو جرمِ موافق اس قاعدہ مہمّدہ مذکورہ کے کہ اصل اور مصدر وصف اُس وصف میں اکمل اور افضل ہوا کرتا ہے مصدر مذکور یعنی خاتم کا دونوں کمالوں میں کامل ہونا بلکہ اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اشرف ہونا واجب التسلیم ہوگا۔

ہاں قابل کی جانب کئی احتمال ہیں۔

دونوں (فیضانِ علمی و عملی) کا قبول بدرجہ کمال ہو۔

یا دونوں کے قبول میں نقصان ہو۔

یا ایک کا قبول اچھا ہو اور دوسرے کمال کے قبول میں نقصان ہو۔

مگر ہرچہ با د ا ب ا د قابلِ مصدر کے برابر نہیں ہو سکتا، چنانچہ اُوپر عرض کر چکا ہوں اور تمثیلِ مطلوب ہو تو لیجئے۔ آفتابِ مصدرِ نور بھی ہے اور مصدرِ حرارت بھی ہے، اُس کا دونوں کمالوں میں کامل ہونا تو مثلِ آفتابِ نیم روز وشن ہے۔ رہے قابلات، اُن میں سے آتشی شیشہ تو (آفتاب کی شعاعوں کے نفوذ کے نتیجہ کے اعتبار سے) دونوں کے حق میں بدرجہ اتم قابل ہے۔ مگر قبول کتنا ہی کیوں نہ ہو مصدر کی برابری ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود کمالِ قبولِ آتشی شیشہ آفتاب کا ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں۔ اور اُذر آئینوں میں قبولِ نور تو بدرجہ اتم ہے پر قبولِ حرارت نہیں۔ اور پتھر لوہے وغیرہ میں قبولِ حرارت زیادہ ہے پر قبولِ نور نہیں۔

بالجملہ خاتم میں چونکہ دونوں کمال بدرجہ کمال ہوتے ہیں، اور وجہ اس کی یہی ہے کہ وہ مصدر ہوتا ہے۔ تو بالضرور بہ مقتضائے کمال علمی اَوّل خدا کے جمال و جلال سے بدرجہ کمال اُس کو واقفیت ہو، یہاں تک کہ اور کوئی ہم سنگ تو کیا اُس کے پاسنگ بھی

نہ ہو سکے۔ اور پھر بہ مقتضائے کمال علمی علم جمال و جلال سے بدرجہ کمال ہی متاثر ہو، اُس کے بعد بہ مقتضائے کمال علمی اسرار و احکام خداوندی سے آگاہ ہو۔ اور پھر بہ مقتضائے کمال علمی اُس کے موافق بجالائے۔ مگر علم جمال کی تاثیر محبت اور علم جلال کا اثر خوف ہے، اور ظاہر ہے کہ یہی دو سامان تذلل ہیں۔ لیکن جب کمال تاثیر علمی اور کمال تاثیر عملی ہے تو پھر کمال ہی درجہ کی محبت اور کمال ہی درجہ کا خوف بھی ہوگا اور اس لئے کمال ہی درجہ کا عجز و نیاز اور تذلل خدا کے حضور میں پیدا ہو گیا۔ سو یہی کمال عبدیت ہے اور اُس کے بعد بوجہ کمال علمی اسرار احکام و کمال انقیاد، کمال ہی درجہ کی اطاعت ہوگی، سو یہی کمال عبودیت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ کمال مقابل کمال معبودیت ہے۔ مگر کمال معبودیت محبوبیت میں ہے۔ چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے۔ وہاں اگر جمال ہے تو یہاں محبت ہے۔ وہاں اگر استغناء ہے تو یہاں خوف ہے۔

باقی رہی حکومت، اگرچہ وہ بھی ایک قسم معبودیت ہے۔ اور وہاں بھی یہی دو صورتیں ہیں۔ ایک محبت، پر محبت احسانی۔ دوسری پر خوف قہر۔ اپنے محسن کی طرف سے احسانات کے نتیجہ میں جو اُس سے محبت ہو جاتی ہے وہ ”محبت احسانی“ ہے۔ ”خوف قہر“ یہ ہے کہ صاحب قوت و اقتدار کے غضب سے خوف و نقصان و اتلاف ذات کی بناء پر ہو۔

**محبوبیت حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا اثبات**

اور یہ کہ دربار خاص کعبہ آپ ہی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا

لیکن محبوبیت میں جو بات ہے وہ حکومت میں کہاں۔ اس لئے محبت جمالی میں جو بات ہوگی محبت احسانی میں کہاں وہ بات ہوگی۔ اور خوف استغناء میں جو بات ہے وہ خوف قہر میں کہاں؟ چنانچہ محبت جمالی اور محبت احسانی کو موازنہ کر دیکھئے۔ محسنوں کی محبت بے شک ہوتی ہے پر عشق محبوبان سے اس کو کیا نسبت؟

اور اہل قہر کا خوف بالضرور ہوتا ہے، پر خوف استغناء محبوبان سے اُس کو کیا مناسبت۔ اور ظاہر ہے کہ مطلوب محبوب بہ حیثیت محبوبیت ”محبت“ ہوتا ہے،

اور مطلوبِ معبود بہ حیثیتِ معبودیت ”عبد“۔ اول تو یہ بات تقابلی باہمی ہی سے ظاہر ہے۔ جیسے فوق کو تحت چاہئے۔ یمین و یسار و اقدام و خلف ہو کہ نہ ہو۔ (یعنی ”فوق“ کے فوق ہونے کے لئے ”تحت“ چاہئے نہ کہ یمین و یسار وغیرہ)۔ ”اب کو (اب ثابت ہونے کے لئے) ابن چاہئے۔ بھائی بھتیجے ہوں کہ نہ ہوں۔ زوج کو (زوج ثابت ہونے کے لئے) زوجہ چاہئے۔ ماں باپ ہوں کہ نہ ہوں۔ ایسے ہی استاد کو شاگرد، حاکم کو محکوم، محبوب کو محبت چاہئے اور کوئی ہو کہ نہ ہو۔

دوسرے محبوبوں میں ناز و انداز، عشوہ و غمزہ وغیرہ کمالات محبوبی تو سب ہوتے ہیں، پر عجز و نیاز و سوز و گداز نہیں ہوتا۔ ایسے ہی معبود میں علم و قدرت و جمال و کمال تو سب کچھ ہونا چاہئے، پر منت و سماجت، خوشامد درآمد، حاجت اور بے قراری اور ذلت اور خواری نہیں ہوتی۔ اور ظاہر ہے کہ مطلوب وہی چیز ہوتی ہے جو اپنے پاس نہیں ہوتی۔ اس لئے محبوبیت کو محبت اور معبودیت کو عبدیت اور عزت کو ذلت مطلوب ہوگی۔ اور اس وجہ سے خدا کے یہاں سے بالاصالت اور بالذات اگر مطلوب ہوں گی تو یہی باتیں ہوں گی، یہی اُس کے خزانہ میں نہیں، اور سب کچھ ہے۔ مگر مطلوب وہی چیز ہوتی ہے جو محبوب ہوتی ہے۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ حضرت خاتمِ مرتبہ ”محبوبیت کے مطلوب ہوں، اور اس لئے یہ ضرور ہے کہ مرتبہ ”محبوبیت کے محبوب ہوں، اور اس لئے یہ ضرور ہے کہ دربارِ خاص اُن کے لئے مخصوص ہو۔ سو وہ دربار تو خانہ کعبہ ہے، اور وہ خاتمِ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ کمالِ علمی پر تو اُن کا اعجازِ علمی یعنی اعجازِ قرآنی کافی ہے، اگرچہ ماہرینِ احادیث کو اور بھی اس کا یقین بڑھ جاتا ہے۔

### اعجازِ قرآن پر مختصر کلام

القصہ کمالِ علمی کو یہ ضرور ہے کہ معلوماتِ کاملہ تک بوجہ احسن پہنچے۔ اور اُن کا نشانِ عرض کر چکا ہوں کہ وہ کیا چیز ہیں اور اب یہ عرض کرتا ہوں کہ قرآن اس باب میں لا جواب ہے۔ اگر کوئی نہ مانے تو کوئی کتاب اس سے بہتر یا اس کے مثل دکھائے تو جانیں۔

## آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم وقائع

خصوصاً علم مبداء و معاد و علم زمانہ گذشتہ و آئندہ پر کلام

یہ تو علم حقائق کا حال تھا، اب علم وقائع کو سنئے۔ علم وقائع میں سب میں بڑھ کر علم مبداء کو معاد ہے اور علم زمانہ گذشتہ اور زمانہ آئندہ ہے اور علم واقعات زمانہ گذشتہ میں تو اس سے بڑھ کر کوئی واقعہ نہیں کہ اچھوں اور بُروں کے افعال اور احوال معلوم ہوں جس سے عبرت ہو اور شجرہ زندگی سے شیریں کام ہو۔ اور علم واقعات مستقبلہ میں وہ پیشین گوئیاں ہیں جن سے اچھوں اور بُروں کی آمد اور ان کے افعال و احوال کی برآمد کی خبر ہو اور اُس سے اُمید اور اندیشہ دل میں پیدا ہو اور متاع عمر عزیز بے کار نہ جائے۔ سوان دونوں میں بھی جس کسی کا جی چاہے قرآن و حدیث سے مقابلہ کر لے۔

## آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات عملی کی شہادات

رہے کمالات عملی، اُن پر اوّل تو اہل عقل کے لئے سوانح عمری محمدی صلی اللہ علیہ وسلم دلالت کرنے کو کافی ہے۔ اور (یعنی دوسرے بزرگوں کی سوانح عمری کو آپ کی سوانح عمری سے ملا دیکھئے، جیسے دیدہ اہل نظر بے اس کے کہ پہلے سے کوئی پیمانہ دیا جائے جمال یوسفی کو اوروں کے جمال سے دیکھتے ہی بڑھ کر بتلائے گی۔

ایسے ہی دیدہ اہل بصیرت آئینہ جہاں نما سوانح کو دیکھتے ہی کمال عملی محمدی کو اوروں کے کمالات عملی سے ان شاء اللہ بڑھ کر بتلائے گی۔ اور جس نے مشہیر عالم کی سوانح کا مطالعہ کیا ہوگا۔ اُس کو اس بات کے تسلیم کرنے میں تاثر نہ ہوگا کہ بنی آدم میں کوئی نبی، کوئی رسول، کوئی ولی، کوئی بادشاہ، کوئی نام و رخص ایسا نہیں گذرا جس کے مکمل حالات زندگی صحیح روایات کے ساتھ اس شان کے ساتھ تاریخ کے اوراق میں ثبت ہوں کہ پیدائش بلکہ اس کے مبادی سے لے کر دم آخر تک کا کوئی واقعہ جلوت کا ہو یا خلوت کا، معمولات زندگی کی عام باتیں، گھریلو معاملات ہوں یا اپنے منصب خاص سے متعلق اہم واقعات، بجز سردارِ دو عالم حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے



کہ آپ کی پوری حیات طیبہ مع آپ کے حلیہ و خصائل مبارکہ صحیح روایات کے ساتھ اوراقِ تاریخ میں اس شان کے ساتھ منضبط ہیں کہ آج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس کے بعد بھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس دور کے لوگوں کی طرح ہم بھی آپ کی زیارت سے مشرف ہونے والوں میں سے ہیں۔ اور آپ کے علمی و عملی کمالات کا مشاہدہ کر چکے ہیں کہ کوئی شخص آپ کے برابر تو کیا ہوتا آپ کے پاسنگ بھی نہیں۔

توئی سلطانِ عالم یا محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ و صحبہ وسلم۔ ﴿

## کمالاتِ عملی کی فروع کی تفصیل

دوسرے کمالاتِ عملی کی بہت سی شاخیں ہیں، پر جیسے درخت کی چوٹی ایک ہی ہوتی ہے، ایسے ہی یہاں بھی اوپر کی شاخ ایک ہی ہے۔ وہ شاخیں تو یہ اخلاقِ حمیدہ ہیں اور وہ اوپر کی شاخِ محبت ہے۔ اوروں کا شاخِ کمالِ عملی ہونا تو اس سے ظاہر ہے کہ تمام اخلاقِ مبادی اعمالِ متنوعہ ہیں (یعنی جملہ اقسام کے اعمال کا مبداء اخلاق ہوتے ہیں) سخاوت سے کچھ اور کام ہوتے ہیں اور شجاعت سے کچھ اور افعال۔ اور محبت کی شاخ کے عالی ہونے کی یہ دلیل ہے کہ تمام اخلاق اُس کے خدمت گار اور تابعدار ہیں، جس سے محبت ہوتی ہے اُسی طرف سخاوت و شجاعت و علم و حیا و غضب و وفاء وغیرہ کا میلان ہوتا ہے، یعنی کہ محبوب کے لئے نہ مال سے درگزر، نہ جان سے دریغ، اُس کی بیٹھنی کڑوی سب سہی جاتی ہے۔ اور اُس کی قدر و منزلت کے آگے اپنی جان و مال کو حقیر سمجھ کر بیجہ حیاء اُس کے سامنے آنکھ نہیں کی جاتی۔ اُس کا دشمن نظر آئے تو آنکھوں میں خون اتر آئے، اور اُس کا عہد و پیمان یاد آئے تو جان پر کھیل جائے۔ غرض جدھر کو محبت کا رخ ہوتا ہے اُدھر ہی کو تمام اخلاق کی توجہ ہوتی ہے۔ اور کمالِ محبت کی نشانی یہ ہے کہ اپنے محبوب کی بات ہلکی ہوتی نظر آئے تو مال و اسباب پر پُشتِ پامار، زن و فرزند، خویش و اقرباء گھربار کو چھوڑ، مقابل میں ایک ہو یا ہزار، سر بکف تنہا میدانِ کارزار میں دشمنانِ محبوب سے دست و گریبان اور دو چار ہو جائے۔ ﴿ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بھی میدانِ کارزارِ شامی میں یہ سب کچھ کر کے دکھا چکے ہیں۔ دیکھو سوانحِ قاسمی ﴿

زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں تمام روئے زمین پر شرک و بدعت کے پھیلاؤ کا بیان جب کہ توحید الہی کا نام لینا بھی خطرناک تھا

اس کے بعد حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے شرک و بدعت اور ابناء روزگار کی شوکت اور ثروت اور پھر اُس پر آپ کی تنہائی اور افلاس اور پھر جوش اور اخلاص کو دیکھئے تو یوں یقین ہو جاتا ہے کہ ایسی جاں نثاری اور وفاداری کسی سے نہیں بن پڑی۔ اُس زمانہ کے شرک و بدعت میں یہ کیفیت تھی کہ شرق سے غرب تک اور جنوب سے شمال تک توحید اور اصل دین کا پتہ نہ تھا۔ ”ہندوستان“ میں تو قدیم سے شرک رہا ہے۔ اور کیوں نہ ہو، خود اُن کے اُن بیدوں میں جو اُن کے اعتقاد کے موافق صحیفہ آسمانی اور قانونِ یزدانی ہیں شرک کی تعلیم موجود ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ”چین“ کی بھی یہی کیفیت تھی۔ اُدھر ”ترکستان“ کا یہی حال تھا۔ اُن ممالک میں ایک ہی قسم کے خیالات اعتقادی اور عبادات اجتہادی تھے۔ رہا ”ایران“۔ وہاں آتش پرستی کی گرما گرمی تھی۔ ”عرب“ میں خود بُت پرستی تھی ہی۔ ”یورپ“ میں علاوہ تحریفِ دین جس پر اُن کی کتب کی کیفیت اور اُن کے علماء کا اقرار شاہد ہے اور جس کے باعث بجائے دینِ خداوندی

### بدعت کے معنی ایجا و بندہ

”ایجا و بندہ“ یعنی بدعت رائج ہو گئی تھی۔ بوجہ غلبہ تثلیث و صلیب پرستی توحید کا پتہ نہ تھا۔ مصر و حبش کی یہی کیفیت تھی، غرض کہ تمام ممالک میں بجائے توحید شرک، اور بجائے دینِ خداوندی ایجا و بندہ یعنی بدعت کا رواج تھا۔ اُس زمانہ میں جو شخص توحید کا نام لے اور تجدیدِ دین کا کام کرے یوں کہو سارے زمانہ کو اُس نے اپنا دشمن بنا لیا۔ یہ بھی اُمید نہیں کہ یہاں سے بھاگے تو وہاں پناہ مل جائے گی بلکہ موافقِ مصرعہ۔

بہر کجا کہ رسیدیم آسمان پیدا است اُس زمانہ میں عرب اور عجم برابر نظر آتا تھا۔

آپ کی ایک ذاتِ واحد کا ”عَلَمِ توحید“

سنجھال کر تمام دنیا کے مقابلہ پر نکلنا

آفریں ہے ہمتِ محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو کہ سارا زمانہ ایک طرف تھا اور وہ تنہا ایک طرف تھے۔ بوجہ تعصبِ مذہبی جس کے باعث اپنے بیگانے سب خون کے پیاسے بن جاتے ہیں۔ جو جو جفا ئیں اُن پر اُن کی قوم نے کیں اُن کو کون نہیں جانتا۔ اہل وطن سے نا اُمید ہو کر اپنا سب کچھ چھوڑ کر مدینہ میں آ جانا اور ہمت نہ ہارنا مگر جب اہل وطن سے اُمید رو برا ہی نہ رہی تو گھریار زن و فرزند، خویش و اقرباء کو چھوڑ کر بحالتِ تنہائی وہ اور ان کے یارِ غار ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سر بکف ہو کر مدینہ میں آئے اور اپنے چند خستہ حال رفیقوں کی مدد سے اُس بے کسی اور فقر و فاقہ میں مخالفانِ خدا سے اس استقلال سے مقابل ہوئے کہ اس کی نظیر صفحہ ہستی میں صورت پذیر نہیں ہوئی۔ مگر نقل مشہور ہے ہمت کا حامی خدا ہے۔ اُن کے اس استقلال اور اُن کی اس صدقِ نیت اور حُسنِ احوال اور اُن کی اس راست بازی اور صدقِ مقالی اور اُن کی حقانیت اور کمال کا یہ نتیجہ ہوا کہ جو مقابل ہوا اُسی نے منہ کی کھائی اور جس نے سر اُبھارا وہی سر کے بل گرا۔ ہجرت اوروں نے بھی کی، پھر یہ جاں نثاری کہاں، محبت کیش اور بھی تھے پر یہ وفاداری کہاں۔ اگر کسی نے راہِ خدا میں داؤدِ شجاعت دی بھی تو نہ ایسا خوفناک زمانہ تھا، نہ پھر ایسا نتیجہ اُس پر محترع ہوا۔

وہ کون ہے جس کی ہمت کی بدولت بحالتِ بے سروسامانی اس

طرح تو حید کا بول بالا ہوا اور کامیاب ہونے پر اپنے اور اپنی

اولاد کے حق میں دولت و ثروتِ دنیاوی پر لات مار دی ہو

وہ کون ہے جس کی ہمت کی بدولت تو حید کا بول بالا ہوا ہو، اور شرق سے غرب

تک ایک خدا کی پرستش کا شور پڑ گیا ہو؟۔ یہ کرشمہ محبتِ خداوندی اور اعجازِ کمالِ عملی

نہ تھا تو اور کیا تھا۔ اگر آپ مسند آرائے حکومت یا کارفرمائے مال و دولت ہوتے تو یہ بھی احتمال تھا کہ خوفِ شوکت (یعنی آپ کی حکومت کے رُعب سے) یا طمعِ دولت میں ایک لشکرِ ظفر پیکر ساتھ ہو گیا ہو، مگر اس بے کسی اور افلاس پر یہ کارنمایاں جس کی نظیر تواریخِ سلاطین میں بھی نہیں ملتی، اور وہ بھی اس کیفیت کے ساتھ کہ اپنے لئے کچھ نہیں۔ صرف اپنے لئے ہی نہیں بلکہ اپنی اولاد کے لئے بھی کچھ نہیں۔ مسلمانوں کی ایک جماعت کے سامنے آپ نے یہ وصیت فرمائی کہ نبی کسی کا وارث نہیں ہوتا، نہ نبی کا کوئی وارث ہوتا ہے۔ ہم جو کچھ چھوڑیں وہ صدقہ ہے۔ یعنی کسی وارث کی ملک نہ ہوگا۔ اوکذا۔ اور اللہم ارزق ذوق آل ( ).... ( )..... محمد قوتا (یعنی آپ نے یہ دعا کی کہ اے اللہ آلِ محمد کو اتنا ہی رزق عطا فرما جو کہ بھوک دفع کرنے کے لئے کافی ہو جائے۔) ادھر ہر بات میں خدا کی عظمت اور توحید پر نظر ہے، اُسی اخلاص اور محبت کا ثمرہ ہو سکتا ہے یا تسخیرِ اخلاق کا نتیجہ۔ سو ایسا اخلاص اور محبت اور ایسے اخلاص اور اُلفت کوئی کسی میں دکھائے تو سہی۔ سری رام چندر اور سری کرشن نے یہ کام کئے تھے؟ یا حضرت موسیٰ علیہ السلام یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے یہ بات بن پڑی تھی؟ اور یہ تو ظاہر بینوں کے اندازِ فہم کے موافق گفتگو تھی، کاملاً فہم کے لئے تو اور بھی ترقی محبت اور اعتقادِ محمدی کی گنجائش ہے۔

## ایک ہی نوع کی خدمت میں تفاوت پر کلام

غرض یہ ہے کہ ایک قسم کے دو کاموں میں تفاوت دو طرح ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ایک ہی قسم کا نتیجہ متفرع ہو۔ لیکن ایک پر زیادہ ایک پر کم۔ دوسرا یہ ہے کہ باہم دونوں کے نتیجوں میں فرق نوعی ہو۔

## خدمت کی اہمیت کی بناء پر صلہ بھی شاندار ملتا ہے

دو سہ سالار اگر حفاظتِ حدودِ ملک میں جان بازی کریں پر ایک زیادہ کامیاب ہو۔ یہ تو پہلی صورت ہے۔ اور اگر ایک سردار فقط سرحد کی حفاظت میں دادِ شجاعت

دے، اور ایک بادشاہ کے خانماں کو بچائے یا دار الخلافہ سے غنیم کے لشکر کو نکال دے، تو گو بظاہر باعتبار شجاعت دونوں برابر ہیں۔ پر اَوّل تو واقفانِ حقیقت کے نزدیک اس شجاعت اور اُس شجاعت میں بھی فرق ہے، کیونکہ جس قدر غنیم کو بادشاہ کی گرفتاری میں اہتمام ہوتا ہے اُتنا اوروں کی گرفتاری میں نہیں ہوتا۔ اور جس قدر دار الخلافہ کے تسلط کے وقت خیال میں استحکام ہوتا ہے اُس قدر اور مواقع میں نہیں ہوتا۔ اور اس لئے ایسے وقت میں ایسے ویسے شجاعوں سے کام نہیں چلتا۔

دوسرے یہ امداد ایسی ہے جیسے شکار کے پیچھے دوادوش (بھاگ دوڑ) کے باعث کوئی لشکر سے علیحدہ شدتِ تشنگی سے جاں بلب تھا اور اس لئے اُس نے ایک پیالہ پانی کا آدھی سلطنت کے بدلے خرید لیا تھا۔ اور حدود پر جاں نثاری ایسی ہے جیسے حالتِ امن و اطمینان میں روزمرہ معمولی تنخواہوں پر بہشتی (سُتے) پانی بھرا کرتے ہیں۔ جیسے بوجہ ضرورت اسی پانی کے دام کہاں سے کہاں پہنچے۔ ایسے ہی بوجہ ضرورت فتحِ مکہ کے ثواب کو بھی اوروں کی جاں نثاری کی نسبت اتنے ہی تفاوت پر سمجھئے۔ ﴿یہ مضمون اس آیت کی بہترین تفسیر ہے۔ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَتْلُوا﴾ (سورۃ الحديد۔ آیت 10) ﴿

### شاندار انعامات کی تفصیل

کیونکہ حاصلِ فتح مذکور یہ ہوا کہ تجلی گاہِ محبوبیت یعنی خانہ کعبہ کو دشمنانِ خدا کے پنجہ سے نکالا اور پھر اُس میں سے بتوں کو نکال باہر کیا۔ یہ یعنی ایسا ہی ہے جیسا کوئی دار الخلافہ سے غنیم کو باہر نکال دے۔ ایسا سردار بے شک اس کا مستحق ہوتا ہے۔ کہ (۱) اس کے اگلے پچھلے سب قصوروں (یعنی بمرتبہ اسبابِ بھول چوک) سے اُس کو بری کر دیں (یعنی اُن کے مُضر اثر کو اُن تک نہ پہنچنے دیں) اور (۲) عمدہ سے عمدہ عہدہ اور عمدہ سے عمدہ انعام اُس کو عطا کریں۔ اور (۳) ہمیشہ تفضّلِ مرتباً نہ اس کے ساتھ کرتے رہیں۔ یعنی علاوہ خبر گیری ضروری اُس کے بھلے بُرے سے اُس کو آگاہ

کرتے رہیں اور (۴) کوئی شخص اُس سے برسرِ پیکار ہو تو خود اُس کی مدد کریں۔ اور حاصل ان سب باتوں کا اور خلاصہ ان سب عنایتوں کا وہی محبوبیت ہے۔

یہ بات تو عقلی تھی، پھر اُدھر خدا کے کلام کو دیکھا تو آیت اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا میں ان چاروں باتوں کا وعدہ پایا۔ اور اس لئے اس کلام کی حقانیت کا اور اپنے خیال کی راستی کا اور بھی یقین ہو گیا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ سے مدینہ کو واپس تشریف لارہے تھے تو را میں یہ سورت نازل ہوئی، پوری یا اکثر علی اختلاف القولین۔ صلح کا حدیبیہ کا واقعہ سن ۶ ہجری کا ہے۔ وہ چار باتیں جن کا وعدہ کیا گیا یہ ہیں:

آیت لیغفر اللہ لک منافی عصمت نہیں: (۱) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ (۲) وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ (۳) وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (۴) وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا۔ فتح مکہ پر یہ سب وعدے پورے ہوئے۔

پہلی بات میں بظاہر یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء معصومین سے تو گناہوں کا صدور ہی نہیں ہوتا پھر مغفرت کا وعدہ تحصیل حاصل ہوا۔ ورنہ نظریہ عصمت ہی غلط ہو جائے گا۔ جس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ ماجاء بہ الرسول سب مشکوک ہو جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس اشکال کا منشاء یہ ہے کہ ذنب کے معنے وہ سمجھ لئے گئے جو معصیت کے معنے ہیں۔ یعنی اللہ کے حکم کے خلاف کسی فعل کا صدور۔ جو کہ مستوجب مواخذہ و عقوبت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انبیاء سے ایسے افعال کا صدور محالاتِ عادیہ میں سے ہے۔ درحقیقت یہ مترجمین کا سہو ہے کہ انہوں نے ہر موقع پر لفظ ”ذنب“ کا ترجمہ ”گناہ“ کر دیا۔ دراصل ذنب کے معنے وہ ہیں جو امام راغب اصفہانی المتوفی ۵۰۲ھ نے اپنی مشہور کتاب المفردات فی غرائب القرآن میں بیان کئے ہیں۔ فرماتے ہیں: وهو يستعمل في كل امر يستوخم عقباه اعتبارًا بذنب الشر، وهذا يسمى الذنب تبعًا اعتبارًا لما يحصل من عاقبته الخ ص ۱۸۰۔ خلاصہ مطلب یہ ہے کہ یہ لفظ ہر ایسے امر میں استعمال ہوتا ہے جس کا انجام نقصان پہنچانے والا ہو۔ چونکہ یہ نقصان اور برائی اس فعل کے ساتھ دُم کی طرح پیچھے لگی ہوئی ہوتی ہے۔ اس لئے دُم کو تبعہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اس کے پیچھے

لگی ہوئی رہتی ہے اس لئے ہر ایسے کام کو جس کا انجام بُرائی ہو ذنب کہنے لگے۔ چونکہ معصیت کا انجام محبوت ہوتا ہے اس لئے اس پر بھی ذنب کا اطلاق درست ہے۔ یعنی ہر معصیت ذنب ہے، مگر ہر ذنب معصیت نہیں۔ ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے کلام میں لفظ معصیت اور گناہ سے اجتناب کرتے ہوئے لفظ قصور استعمال کیا ہے۔ جس کے معنی کمی اور فروگزاشت واقع ہو جانے کے ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ فروگزاشت کا صدور براہ راست آپ ہی سے ہو۔ بلکہ جس طرح لشکر کی جنگ کو سپہ سالار کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اُس کی غلطی کو بھی سپہ سالار ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اسی طرح اصحاب سے فروگزاشت کے صدور کا بھی آپ کی ذات مقدس کی طرف انتساب ہو سکتا ہے۔ لیکن جب اس کی نوبت آئے گی تو اُس کے اثر کو باطل کر دیا جائے گا۔ اس کے پیش نظر مطلب یہ ہوا کہ اس سے پہلے جو ایسا اُمر تم سے صادر ہوا جس کی وجہ سے تم کو انجام کار نقصان پہنچتا یا آئندہ کوئی ایسی چیز تم سے سرزد ہو تو اُس کے نقصان اور ضرر سے ہم تم کو محفوظ رکھیں گے۔

دوسرا وعدہ اتمام نعمت کا ہے جو دارین میں مراتب عالیہ کی بشارت ہے۔

تیسرا وعدہ صراطِ مستقیم پر پہنچا دینے کا ہے۔ دین کے بارے میں تو آپ صراطِ مستقیم دین پر شروع ہی سے قائم تھے۔ یہاں اس سے یہ مراد ہے کہ جملہ اُمور میں آپ پر ایسی کامیابیوں کی راہیں اللہ کی طرف سے کھول دی جائیں گی جس سے مقصد پر آسانی کے ساتھ پہنچ سکو گے۔

چوتھا وعدہ نصرِ عزیز کا ہے۔ یعنی تمہارا اس درجہ کا رُعب دشمنوں پر مسلط کر دیا جائے گا کہ اُن کے حوصلے ختم ہو جائیں گے۔ آپ نے فرمایا: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، تاریخِ اسلام شاہد ہے کہ یہ سب وعدے جن کا ربط فتح مکہ سے تھا شاندار طور پر پورے ہوئے۔

اس تقریر کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غزوہ بدر کی فضیلت تمام غزوات پر مسلم ہے کہ اس کے تمام شرکاء کے حق میں اللہ تعالیٰ نے مغفرت کا وعدہ فرمایا ہے اور ایسا کوئی وعدہ فتح مکہ کے شرکاء کے حق میں نہیں آیا۔ اس لئے بطور دفعِ دخلِ مقدر فرماتے ہیں۔ باقی ربیعِ الخ، باقی رہی فضیلت، علاوہ ازیں درحقیقت اس اعتبار سے کہ اس غزوہ میں قریش کے بڑے بڑے بہادر جو

اسلام کے سخت دشمن تھے قتل ہو گئے جس سے اُن کا زور ٹوٹ گیا۔ ورنہ یہ لوگ شہر مکہ کے اندر بھی کموار چلانے سے باز نہ آتے، اس غزوہ کو بھی فتح مکہ کا مقدمہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں کی قلتِ تعداد اس درجہ میں تھی کہ تین سے کچھ ہی زائد تھی، جب کہ دشمنوں کی تعداد ایک ہزار تھی۔ وجہ یہ تھی کہ مدینہ سے آپ کا اور مسلمانوں کا ٹکنا صرف ابوسفیان کے قافلہ پر حملہ کرنے کے لئے تھا۔ اس غرض سے جس قدر تعداد ہر کام ہو گئی تھی اُس کو کافی سے بھی زیادہ خیال کر لیا گیا تھا۔ لیکن جب مدینہ سے کئی منزل دُور ہو چکے تو اطلاع ملی کہ ابو جہل قریش کی کثیر تعداد کے ساتھ بدر کے قریب پہنچ گیا ہے۔ اس موقع پر جب آپ کا یہ رجحان ہوا کہ ہمیں آگے بڑھ کر بدر پر قبضہ کر کے اُن سے مقابلہ کرنا چاہئے تو اصحاب سے مشورہ کیا۔ یہی وہ موقع ہے جب کہ انصار نے یہ مخلصانہ تاریخی جواب دیا تھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم موسیٰ علیہ السلام کی اُمت نہیں ہیں کہ دشمنوں کی قوت کو دیکھ کر یہ کہہ دیں کہ اذهب انت و ربک فقاتلا انا ہننا قعدون O کہ تم اور تمہارا رب دونوں جا کر لڑو، ہم تو یہاں بیٹھے ہیں۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ تم اور تمہارا رب چلو ہم بھی تمہارے ساتھ ہیں اور دشمنوں سے لڑیں گے۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر آپ ہمیں برک الغماد پر بھی حملہ کے لئے لے جانا چاہیں تو ہم تیار ہیں۔ یہ مقام مکہ سے بھی آگے تھا۔ پھر بدر پہنچ کر آپ کے لئے ایک سقیفہ یعنی سایہ دار جھگی بنا کر ایک اُونٹ بھی وہاں باندھ دیا اور درخواست کی کہ آپ اس میں قیام فرمائیں ہم آگے بڑھ کر دشمنوں سے لڑتے ہیں۔ اگر آپ یہ دیکھیں کہ ہماری جانیں اللہ اور رسول پر قربان ہو چکی ہیں تو آپ فوراً اس اُونٹ پر سوار ہو کر مدینہ کو واپس ہو جائیں۔ وہاں ہم سے زیادہ آپ کے جاں نثار موجود ہیں۔ اگر انہوں نے آپ کا تعاقب کیا تو وہ اُن سے اچھی طرح نمٹ لیں گے۔ اُن کا غالب ظن یہ تھا کہ ہم سب شہید ہونے کے لئے جا رہے ہیں۔ اس حال میں ان کو فکر اس بات کا تھا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس پر آنچ نہ آئے۔ یہ ہے وہ اخلاص جس نے اس غزوہ کو اعلیٰ ترین مرتبہ پر پہنچا دیا جو تاریخ اُم میں فقید المثال ہے۔ غزوہ بدر، وہ بایں نظر ہے کہ اس قلت اور ذلت کے وقت ایسی جاں نثاری دُشوار دُر دُشوار تھی ورنہ باعتبار نتیجہ اُس کو فتح مکہ سے کیا نسبت۔



القصہ کمالِ عملی کمالِ محمدی ایسا لاثانی ہے کہ بجز اہل تعصب اور سوائے جاہلانِ کم فہم اور کوئی اُن کا منکر نہیں ہو سکتا۔

نتیجہء کلام یعنی یہ کہ خاتمیت کے مستحق صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے

جب کمالِ علمی اور کمالِ عملی دونوں میں آپ یکتا نکلے تو پھر آپ خاتم نہ ہوں گے تو اور کون ہوگا۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ نہ کسی اور کیلئے یہ خطاب آیا اور نہ کسی اور نے یہ دعویٰ کیا۔

تجلی گاہِ محبوبیت کی آپ کے ساتھ تخصیص کی وجہ

مگر جب خاتمیت ہے تو جیسے خاتم مراتبِ معبودیت مرتبہٴ محبوبیت ہے (یعنی جس کو مراتبِ معبودیت کا عرفان اتنا کامل ہو کہ اُس سے زیادہ کسی کو نہ ہو وہ مرتبہٴ محبوبیت پر فائز ہوگا تو مرتبہٴ محبوبیت مراتبِ معبودیت کا خاتم ہوا) ایسے ہی اُس کے لئے عبد بھی خاتم مراتبِ عبدیت و عبودیت چاہئے۔ اس لئے تجلی گاہِ محبوبیت آپ ہی کے لئے مخصوص رہا، اور آپ ہی کو اُس کے استقبال کا حکم ہوا تاکہ یہ تاثر استقبالِ دونوں کی خاتمی پر دلالت کرے۔

بیت اللہ کے چار خواص اور اُن کی وجہ

بالجملہ تجلی گاہِ محبوبیت کے یہ چند خواص ہیں: (۱) اوّل تو وہ وجود اور تعمیر میں اوّل ہو۔

(۲) دوسرے ویرانی اور بربادی عالم کی اُس سے ابتداء ہو۔

(۳) تیسرے یہ کہ ارکانِ حج اُس کے ساتھ متعلق ہوں۔

(۴) چوتھی یہ کہ خاتم الانبیاء کے لئے وہ مخصوص رہے۔

سو بحمد اللہ یہ چاروں باتیں خانہٴ کعبہ میں موجود ہیں۔ اور وجہ اصلی ان سب کی انعکاس اور رونق افروزی تجلی مذکور ہے، وہی مسجد اور معبود ہے اور دیوارِ کعبہ فقط معبود الیہ۔ اور مثلِ تختِ شاہی اور درِ دولتِ شاہی جہت اور سمت اور قبلہٴ آداب و نیاز ہے۔ مثلِ بیتانِ ہندو چین و عرب و آتشِ ایران خود معبود اور معبود نہیں۔

## استقبالِ کعبہ اور کعبہ پرستی میں وجوہ فرق کی تفصیل

یہی وجہ ہے کہ اُس طرف کو رکوع و سجود کرتے ہیں تو اُس کو ”استقبالِ کعبہ“ کہتے ہیں۔ مثل بُت پرستی کعبہ پرستی نہیں کہتے۔

اور یہی وجہ ہے کہ وقتِ استقبالِ عظمتِ کعبہ کا خیال تک بھی شرط نہیں۔ چہ جائیکہ مثل بُت پرستی نیت پرستش کعبہ ہو۔ اگر کسی کو دھیان بھی نہ آئے تو عبادت میں تصور تو کیا ہوتا اور کمال سمجھئے کہ غیر خدا کا خیال بھی نہ آیا۔

اور یہی وجہ ہے کہ اوّل سے آخر تک نماز اور حج میں کوئی کلمہ مُشعرِ تعظیم کعبہ نہیں آتا، جو ہوتا ہے وہ خدا ہی کی تعظیم کا کلمہ ہوتا ہے۔ جیسے بُت پرستی میں مِنْ اَوَّلِهِ اِلٰی آخِرِهِ غیر خدا کی تعظیم ہوتی ہے۔ استقبالِ کعبہ میں ایک لفظ بھی کعبہ کی تعظیم کا نہیں ہوتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ادائے نماز و حج کے لئے دیواروں کا ہونا شرط نہیں۔ اگر ان عبادتوں میں کعبہ پرستی ہوتی تو جیسے وقتِ بُت پرستی بتوں کا سامنے ہونا ضرور ہے دیوارِ کعبہ کا سامنے ہونا بھی ضرور ہوتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہل اسلام خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہتے ہیں، خود اللہ یا شریک اللہ نہیں سمجھتے، جو مثل بُت پرستی وقتِ عبادتِ اہل اسلام کعبہ پرستی کا احتمال ہو۔

اور یہی وجہ ہے کہ اہل اسلام کعبہ کو اپنے حق میں مختارِ نفع و ضرر نہیں سمجھتے بلکہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو ادھر کو عبادت کرتے تھے اُس سے افضل سمجھتے ہیں۔ اگر اہل اسلام خانہ کعبہ کو اپنا معبود سمجھتے تو لا جرم جیسے بُت پرست اپنے معبودوں کو مختارِ نفع و ضرر اور عابدوں سے افضل سمجھتے ہیں۔ وہ بھی خانہ کعبہ کو مختارِ نفع و ضرر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے افضل سمجھتے۔

اور یہی وجہ ہے کہ خانہ کعبہ کے استقبال میں اوّل خدا کے حکم کا انتظار رہا، اگر اہل اسلام خانہ کعبہ کو مثل بُنانِ ہند و عرب مستحقِ عبادت سمجھتے تو جیسے خدا کی عبادت میں اُن کو اور بتوں کی عبادت میں اوروں کو کسی کے حکم کا انتظار نہیں، ایسے ہی خانہ کعبہ

کے استقبال میں بھی اُن کو خدا کے حکم کا انتظار نہ ہوتا۔

اس تقریر پریشاں سے اہل فہم کو فقط بُت پرستی اور استقبال میں ہی فرق نہیں معلوم ہو گیا بلکہ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خانہ کعبہ تجلی گاہِ محبوبیت ہے، اور بُتوں میں یہ لیاقت بھی نہیں چہ جائیکہ تجلی گاہِ محبوبیت بلکہ تجلی گاہِ حکومت ہی ہوں۔ اور اس ذیل میں وہ مضامین دلچسپ نذرِ اوراق ہوئے کہ اگر یہ تقریب نہ ہوتی تو وہ مضامین دلفریب آویزہ گوشِ عام و خاص نہ ہونے پاتے۔ مگر یہ سب پنڈت جی کی عنایتوں کا ثمرہ ہے۔ اس لئے اہل فہم کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ ملاحظہِ تقریرِ معروض میں بے دماغی نہ فرمائیں۔ (یعنی غور و فکر سے مطالعہ کریں) میں خود عرضِ مضامین معروضہ سے پشیمان ہوں۔ پر کیا کروں پنڈت جی کی عنایتوں نے یہ سب کچھ کرایا۔ ورنہ یہ دل کی باتیں یوں گوشِ زدِ جاہلانِ کینہ خواہ اور یہ نقوشِ صفحہِ خیال یوں پامالِ قلمِ رُوسیاہ نہ ہوتے قدرِ شناسانِ علومِ عالی فہم سے تو جتنی اُمیدیں کیجئے بجا ہے۔ پر پنڈت جی اور اُن کے حریدوں کی عنایت سے دُور نہیں کہ اس تقریرِ مسلسل کو مجذوبوں کی سی بڑ بٹلائیں۔ خیر اس کا جواب ترکی بہ ترکی تو ہم اُسی وقت دیں گے جب اُن کی طرف سے یہ صلہ ملے گا۔ پر سردیت یہ گزارش ہے کہ یہی کہہ لیں، پر ایک بار بغور ملاحظہ فرما لیں، اور برائے خدا بہت نہیں تھوڑا ہی انصاف فرمائیں۔ اب مناسب یوں ہے کہ وہ مضامین بھی گزارش کرتا چلوں، جن کا عجب نہیں واقفانِ اہل فہم کو انتظار ہو۔



## تِمَّہ

### (۱)... بداہتِ بُعد پر اشکال کی تقریر

ناظرینِ اوراق میں سے شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ بُعد مجرد موجود ہو تو البتہ بدلائلِ مسطورہ بالا اُس کا تجلی گاہِ ربانی ہونا مسلم، پرہنوز اُس کے وجود ہی میں تامل ہے۔ عجب نہیں یہ بداہت جس پر مدارِ کارِ ثبوت بُعد ہے بداہت وہم ہو۔

اور یہ مشاہدہ بُعد ایسی طرح غلط ہو جیسے مشاہدہ حرکت ساحل وقت حرکت سفینہ، یا مشاہدہ دائرہ آتشیں وقت حرکتِ معلہ جو الہ غلط ہوتا ہے۔ ایک لکڑی کے سرے کو آگ سے مشتعل کر کے سرعت کے ساتھ گھمایا جائے تو ایک دائرہ نظر آئے گا یہ ”دائرہ آتشیں“ ایک وجود وہی ہے۔ اور یہ بداہت بداہت وہم یعنی غیر حقیقی۔

### (۲)... لاتناہی بُعد مجرد پر اشکال کی تقریر

اور اگر یہ بداہت مشار الیہا (یعنی بُعد مجرد کی بداہت) بداہت وہم نہیں بداہت حواس ہے اور یہ مشاہدہ مشار الیہا (یعنی بُعد مجرد کا مشاہدہ) مشاہدہ صحیح ہے تو اُس کی لاتناہی بشہادتِ ابطالِ دلائل لاتناہی کسی طرح قابلِ تسلیم نہیں (فلاسفہ کا ایک طبقہ بُعد مجرد کے موجود ہونے کو تسلیم نہیں کرتا)۔

### (۳) حقیقتِ محمدی کی افضلیت میں درکعبہ کا آپ کا مسجودِ الیہ

ہونے کی وجہ سے آپ کی افضلیت میں تناقض نہیں

دوسرے موافق عقائد اہل اسلام حقیقتِ محمدی حقیقتِ کعبہ سے افضل ہے۔

اس لئے آپ کا اُس طرف سجدہ کرنا صریح تناقض پر دلالت کرتا ہے، جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ باقی دین اسلام اس جگہ چوک گیا۔

(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت پر اشکال اس بناء

پر کہ آپ کو مسجد نہ بنایا گیا جب کہ آدم علیہ السلام مسجد ملائکہ اور

یوسف علیہ السلام مسجد برادران و والدین بنائے گئے تھے

علیٰ ہذا القیاس حسب روایت قرآنی حضرت آدم علیہ السلام مسجد ملائکہ اور یوسف علیہ السلام اپنے بھائیوں اور ماں باپ کے مسجد، مگر موافق اعتقاد اہل اسلام اور بہ مقتضائے دعوائے خاتمیت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں سے افضل، اس لئے یوں مناسب تھا کہ اگر حضرت آدم علیہ السلام مسجد ملائکہ تھے تو محمد عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجد خلّاق اور مسجد آدم و بنی آدم ہوتے اور حضرت یوسف علیہ السلام اگر مسجد برادران و والدین ہوئے تھے تو حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مستحق سجدہ یوسفی ہوتے۔ مگر دین اسلام کی روایتوں سے یوں معلوم ہوا کہ انبیاء اور رسل اولوالعزم اور ملائکہ تو درکنار اپنے امتیوں کو بھی آپ نے اپنی طرف سجدہ کرنے سے منع کیا۔ جس سے یہ یقین ہوتا ہے کہ اللہ کی طرف سے بوجہ عدم لیاقت اجازت نہ ہوئی۔ الغرض یہ چار باتیں ہنوز تحقیق طلب باقی ہیں۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ:

### بعد مجرد کی بداہت پر اشکال کا جواب

اگر یوں ہی بے وجہ بداہتوں میں اشکال بداہت وہم ہوا کرے تو کوئی بداہت بھی قابل اعتبار نہ رہے گی۔ مشاہدہ حرکت ساحل اور مشاہدہ دائرہ استشیش کو اگر غلط کہتے ہیں تو اُس کی یہ وجہ ہے کہ اُس سے پہلے ساحل کے سکون اور دائرے کے عدم کا یقین بدیہی ہوتا ہے۔ پھر اُس کے بعد جو یہ مشاہدہ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ وجہ غلطی بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے علم اول (یعنی علم سکون ساحل و عدم دائرہ و جعلہ ہوا) کو غلط نہیں کہتے، اس

مشاہدہ ہی کو غلط کہتے ہیں۔ اور جہاں یہ صورت نہ ہو جیسا مشاہدہ بعد مجر میں ہے تو پھر اُس بد اہت ہی کو یقینی سمجھنا چاہئے۔ ورنہ پھر کوئی بد اہت قابل اعتبار نہیں ہو سکتی۔ اور جب بد اہتیں ہی قابل اعتبار نہیں تو استدلالی علوم تو کیوں قابل اعتبار ہوں گے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ساحل کا سکون، بلکہ اُس کا قابل حرکت نہ ہونا تو ایسا یقینی کہ اُس کے مقابل کسی کو وہم بھی نہیں ہوتا۔ یعنی جیسے شک اور ظن میں دونوں نقیضوں کا ساتھ خیال ہوتا ہے، یہاں علم مذکور اور علم نقیض ہم آغوش نہیں ہیں۔ غالباً وہم کی تفسیر اس لئے ضروری خیال فرمائی کہ باصطلاح طبعیات وہم اس قوت کا نام ہے جو محسوسات سے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن عام بول چال میں وہم اس معنی میں بولا جاتا ہے جس کی تفسیر یہاں کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ساحل کے حق میں سکون کے سوا کسی کو اُس کے لئے حرکت کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔ اور جو یہ مشاہدہ مذکور اُس کے مخالف ہے تو یہ اُس کے بعد بھی اُس کے ساتھ نہیں۔ یعنی ساحل کو بوقت حرکت کشتی متحرک محسوس کرنے کے بعد بھی ساحل کے سکون کے تصور کے ساتھ حرکت کا تصور نہیں ہوتا۔ کہ کوئی یہ خیال کرے کہ ساحل کو تو وہم نے حرکت کرتے دیکھا ہے۔ پھر حاصل حرکت کشتی یعنی تبدل اوضاع (مثلاً دریا کی لہروں کی وجہ سے رفتار میں نشیب و فراز اور ادھر ادھر اُس کے رخ کا مڑتے رہنا وغیرہ) اور قرب و بعد اجسام مقابلہ جیسے بوجہ حرکت کشتی حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسا ہی بوجہ حرکت ساحل اگر بالفرض وہ متحرک ہو حاصل ہو سکتا ہے۔ یعنی مغالطہ کی اس وجہ کے موجود ہوتے ہوئے بھی کہ اگر بالفرض ساحل متحرک ہوتا تو اس کی حرکت کا حاصل بھی وہی ہوتا جو کشتی کی حرکت کا ہوتا ہے کہ سامنے کے اجسام قریب ہوتے ہوئے اور پیچھے کے دوڑتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں وغیرہ۔ پھر بھی سکون ساحل کے ساتھ کسی کو اُس کی حرکت کا وہم نہیں ہوتا۔

**ساحل کے متحرک محسوس ہونے کی ایک خاص وجہ**

پھر جو دیکھا تو بوجہ سبک رفتاری کشتی حرکت کشتی خود محسوس نہیں ہوتی، وہی پیچھے حرکت یعنی تبدل اوضاع اور قرب و بعد محسوس ہوتا ہے۔

مگر یہ مضمون (یعنی احساس تبدل اوضاع و قرب و بعد) بسیط نہیں، جو تنہا اپنا اور کشتی کا تصور کافی ہو۔ بلکہ جیسے لہوآت کے لئے بنوآت کا تصور اور فوق کے لئے تحت کا تصور ضروری ہے، ایسے ہی اپنے اور کشتی کے ساتھ ساحل وغیرہ کا تصور ضروری ہے۔ کیونکہ قرب و بعد اور یمن و بشار وغیرہ ہو جانا بھی اسباب میں ویسا ہی ہے جیسا لہوآت (باپ ہونا) بنوآت (بیٹا ہونا) فوق و تحت وغیرہ۔ الغرض خود حرکت محسوس نہیں، قرب و بعد اور تبدل اوضاع محسوس ہے اور وہ ساحل کے ملاحظہ اور تصور کا محتاج، پھر اُس کے ساتھ اپنا تصور اور اپنی جانب کا تصور بہ نسبت اوروں کے تصور کے کسی قدر دُشوار۔

### اپنا تصور دُشوار ہونے کی وجہ

کیونکہ تصور والے کی طرف سے علم اور تصور کا صدور ہوتا ہے اور جس کا تصور ہوتا ہے اُس پر اُس کا وقوع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو مصدر ہو وہی محل وقوع ہو اور جو مبداء ہو وہی منتہا ہو بدون انقلاب حرکت متصور نہیں (کہ علم اور تصور سیدھی حرکت کر کے لوٹ کر فوراً کے پانی کی طرح پھر اپنے ہی اوپر آ پڑے) اور انقلاب حرکت کے لئے کوئی سبب تازہ اور محرک جدید چاہئے، اس لئے باعتبار حرکت صدور (خود) مصدر کا محل وقوع ہو جانا اور مبداء کا منتہا بند جانا ممکن نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اپنے مخروطہ بصری یعنی قوت باصرہ سے خود اپنا چہرہ اور آنکھ نظر نہیں آتی۔ ہاں اگر آئینہ سامنے آجائے اور اس لئے مخروطہ بصری ٹکڑا کر پھر گیند کی طرح پیچھے کو ہٹے اور حرکت منقلب ہو جائے تو آئینہ چہرہ اور آنکھ نظر آئے۔ مخروطہ بصری سے مراد ہے بصر کی شعاعوں کی مجموعی صورت جو آنکھ کے تل سے نکل کر پھیلتی ہوئی شے مٹھر پر پڑتی ہے۔ یہ ایک مخروطی شکل بن جاتی ہے۔ اس کی اور اس کے انعکاس کی تشریح مع نقشہ کے سابق اوراق میں درج کی جا چکی ہے۔ مطالعہ کر لی جائے ﴿

مگر ہرچہ بادا بادقت سے خالی نہیں۔ اور قبل حدوث سبب انقلاب یہ بات ممکن نہیں۔ ﴿ یعنی جب تک انقلاب مخروطہ بصر کا کوئی سبب نہ پیدا ہو مثل آئینہ کہ وہ سبب

انقلاب ہو جاتا ہے، یہ بات کہ خود اپنا چہرہ نظر آ جائے ممکن نہیں۔ مگر کشتی کے قصہ میں جب تک خیال نہ کیجئے اپنے تصور کا کوئی سبب نہیں۔ اس لئے سر دست تصور قرب و بعد و تبدل اوضاع میں ساحل ہی پر نظر پڑتی ہے اور سارا سامان اُدھر ہی نظر آتا ہے اور اس لئے وہی متحرک معلوم ہوتا ہے۔ غرض اس وجہ غلطی اور اس یقین بے مزاحم کو نظر کیجئے تو پھر یہ بداہت حرکت ساحل بداہت وہم ہی کہنے کے قابل ہے۔

### دائرہ آتشیں شعلہ جو الہ میں بداہت وہم کی وجہ

علیٰ ہذا القیاس شعلہ جو الہ کا حال پہلے سے معلوم، اور اس علم کے مقابل کسی کو وہم تک بھی نہیں، اُس کے بعد جو دائرہ آتشیں محسوس ہوتا ہے تو اُس کی وجہ وجہ ساتھ موجود، یعنی وقت حرکت ایک جگہ پر شعلہ کا تصور اور مشاہدہ ہوتا ہے تو وہ ہنود ذہن سے نکلنے نہیں پاتا جو دوسری جگہ شعلہ مذکور پہنچ جاتا ہے اور اس لئے چاروں اُچار اُس کا تصور سابق کے ساتھ مل کر ایک صورت متصل بن جاتی ہے، آخر کار رفتہ رفتہ حرکت مستدیرہ شعلہ کے باعث اسی طرح ایک دائرہ ذہن میں بن جاتا ہے اور اس وجہ سے دائرہ محسوس ہوتا ہے۔ الغرض اس علم یقینی سابق کو (کہ لکڑی کا صرف ایک سر مشتعل ہے) جس کے پہلو میں کوئی مزاحم نہ تھا۔ جب اس طرح کے مشاہدہ کے ساتھ ملائے تو پھر یہی کہنا پڑتا ہے کہ یہ مشاہدہ غلط ہے اور یہ بداہت صحیحہ نہیں، بداہت وہم ہی ہے۔

### بداہت بعد مجرد پر کلام کار جو

مگر اس مشاہدہ بعد مجرد میں یہ بات کہاں۔ نہ مشاہدہ میں کسی طرح کا ترؤد ہے اور نہ کوئی مشاہدہ اور بداہت پہلے سے اس کے مخالف ہے، اور نہ کوئی وجہ غلطی کی ساتھ لگی ہوئی ہے۔ حرکت ساحل اور دائرہ آتشیں کے مشاہدہ میں اول تو پہلے سے مشاہدہ ہی مخالف ہے، مشاہدہ اول اس پر شاہد ہے کہ نہ ساحل متحرک ہے اور نہ متحرک ہو سکے۔ اور نہ دائرہ آتشیں کا وجود ہے۔ دوسرے وجہ غلط فہمی دونوں جگہ ساتھ ہے، چنانچہ اول عرض کر چکا ہوں۔ اگر مشاہدہ بعد مجرد کو مشاہدہ حرکت ساحل اور مشاہدہ



دائرہ آتشیں پر قیاس کرنا تھا تو اوّل مشاہدہ معارض کو جو پہلے ہو چکا ہو، اور وجہ غلطی کو کہیں سے لانا تھا۔ مگر جو چیز ہو ہی نہیں اُس کو کوئی کیونکر لائے اور وہ کہاں سے آئے۔

اس اعتراض کی تقریر کہ بُعد مجرد کے ماننے سے

امتناع تداخل جسمین کا مسلمہ غلط ہو جاتا ہے

البتہ بہت کوئی چون و چرا کرے تو یہ کرے کہ جسم کا ذواً ابعاد ہونا (یعنی ابعاد ثلاثہ طول و عرض و عمق رکھنے والا ہونا) تو مسلم۔ پھر بُعد مجرد کو بھی تسلیم کیجئے تو دو بُعدوں کا اجتماع لازم آئے گا اور امتناع تداخل غلط ہو جائے گا۔ یعنی دو جسموں کا تداخل اگر ممتنع ہے تو اسی وجہ سے ممتنع ہے کہ تداخل ابعاد لازم آتا ہے اور وہ بالبدلہ محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ در صورت فرض بُعد مجرد اُس کے ایک ٹکڑے کا دخول دوسرے ٹکڑے میں ہرگز ذہن میں نہیں آتا۔

### تقریر جواب

مگر یہ خیال انہیں صاحبوں کے ذہن میں جاگزیں ہو سکتا ہے۔ جو وہمی ہوتے ہیں اور حقیقت حال کو نہیں سمجھ سکتے۔ وہ اگر بداہت احساس بُعد کو بداہت وہم کہیں تو دُور نہیں۔ وہمیوں کو یقینی باتیں بھی وہمی نظر آتی ہیں۔ اور وہمی باتیں اُن کے نزدیک یقینی بن جاتی ہیں۔ اس وہم کے یقین کی وجہ یہ ہوتی کہ در صورت فرض بُعد مجرد اُن کے خیال میں یہی سا گیا کہ دو بُعد مجتمع ہو جائیں گے۔

اگر اُن کو یہ معلوم ہوتا کہ ”جسم قابل ابعاد ہے اور اس وجہ سے بُعد قبول ذو بُعد بن جاتا ہے“ تو پھر یوں نہ فرماتے۔ یعنی انہوں نے جسم میں ابعاد کو مشاہدہ کر کے اُس کو ذو بُعد تو سمجھ لیا مگر یہ نہ سمجھا کہ اس میں یہ وصف کہاں سے آیا۔ اگر اُن کو معلوم ہوتا کہ اس وصف کا مصدر کوئی دوسرا ہے۔ اور یہ اُس کا وصف ذاتی نہیں۔ وہ تو قابل تھا۔ اس لئے بعد قبول ذو بُعد بن گیا تو پھر یوں نہ فرماتے۔ آگے مفصل کلام خود ہی فرماتے ہیں۔ ﴿

اوصافِ قابلاتِ حقیقت میں اوصافِ فاعل ہوتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ فاعل میں روصف تھا اور قابل میں اور وصف ہے۔ بلکہ وہی ایک وصف دونوں طرف ایسی طرح منسوب ہوتا ہے جیسے حرکت واحدہ، سفینہ، اور جالسان سفینہ کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ یعنی کشتی بالذات اور بے واسطہ متحرک ہے اور کشتی نشین، بالعرض، اور بواسطہ کشتی متحرک ہوتے ہیں۔ وہی ایک حرکت ایک طرف بالذات، ایک طرف بالعرض، ایک طرف بے واسطہ، ایک طرف بالواسطہ، ایک طرف ”صادر“، ایک طرف ”واقع“ ہے۔

ایسے ہی تمام فواعل (یعنی فاعلین) اور قابلات میں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ حاصل بُعد بہ معنی امتداد (درازی) بُعد مجرد میں تو بالذات ہے اور جسم میں بالعرض۔ حد میں بے واسطہ ہے اور جسم میں بالواسطہ بُعد کی طرف سے اُس کا صدور ہے اور جسم پر اُس کا وقوع۔ بُعد مجرد اُس کے حق میں فاعل یعنی مصدر ہے، اور جسم اُس کے حق میں قابل۔ اسی لئے اُس کو ”قابلِ ابعاد“ کہتے ہیں۔ بُعد مجرد کی طرف اُس کی جڑ ہے، یعنی اُس کے ساتھ قائم ہے، اور جسم کے ساتھ فقط اتصال ہے غرض در صورتِ فرض بُعد مجرد جسم میں دو بُعدوں کا اجتماع لازم نہ آئے گا۔ ایک ہی بُعد رہے گا۔ ورنہ جالسان کشتی کو معروضِ حرکت مان کر اگر کشتی کو بھی متحرک کہیں گے تو یہاں بھی دو حرکتوں کا اجتماع لازم آئے گا۔ اور چونکہ یہ دونوں حرکتیں ایک ہی قسم کی۔ ایک ہی سمت میں، ایک ہی وقت میں، ایک ہی متحرک پر عارض ہوں گی، تو اجتماع المثلین لازم آئے گا، وراستحالہ اجتماع المثلین غلط ہو جائے گا۔ الغرض یہ حجت تو ناحق کی حجت ہے۔

### تلا سفہ کے غلطی میں پڑنے کی اصل وجہ

البتہ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ وجہ اس غلطی میں پڑ جانے کی کیا ہوئی۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ اکابر حکماء اشرافیین اور متکلمین تو مکانِ اجسام اس بُعد مجرد ہی کو قرار دیتے ہیں۔ پر اکابر حکماء مشائین اس طرف گئے کہ مکانِ اجسام، سطحِ حاوی ہے (یعنی وہ سطح جو جسم کو گھیرے ہوئے ہے) اس جگہ سے اُن کے معتقد یہ سمجھ گئے کہ جسم حاوی کی

سطح مراد ہے۔ اور چونکہ در صورت وجود بعد، سطح جسم حاوی کا مکان ہوتا تو بظاہر نظر مستبعد نظر آتا ہے۔ ہونہ ہو وجود بعد ہی اُن کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس لئے ابطال بعد مجرد پر کمر کس بیٹھے اور الٹی سیدھی دلیلیں جمانی شروع کر دیں، اور یہ نہ سمجھے کہ اگر بعد نہ ہوگا اور مکان جسم سطح جسم ہوگی تو فوقیت، تحسنت وغیرہ اوصاف جو اجسام کو لاحق ہوتے ہیں بالعرض ہوں گے اور پھر اُن کے لئے کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ اس لئے کہ موصوف بالذات اصلی سے اُس کا وصف ممکن الانفصال نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کے وجود کو زوال نہیں۔ ہاں موصوف بالذات اضافی ہو تو بہ مقابلہ اپنے موصوف بالعرض کے اُس کو لازم کہہ سکتے ہیں، پر اُس کا وصف اُس کے حق میں لازم ذات نہیں ہوتا جو انفصال محال ہو۔ اُس کی ایک مثال ریل کے ڈبے اور مسافر ہیں کہ ڈبے حرکت سے موصوف بالذات ہیں اور اُن میں بیٹھنے والے اُس حرکت سے موصوف بالعرض، لیکن اُن ڈبوں کا موصوف بالذات ہونا اعتباری ہے یعنی بہ نسبت مسافروں کے موصوف بالذات ہیں، مگر بہ نسبت انجن کے موصوف بالعرض۔ تو بہ مقابلہ حرکت مسافرین موصوف بالذات اور بہ مقابلہ حرکت انجن موصوف بالعرض۔ یہ وصف اُن کے حق میں لازم ذات نہیں کہ انفصال محال ہو۔ علیٰ ہذا انجن بھی موصوف بالذات اضافی ہے۔ اس میں حرکت مادہ محرکہ سے آرہی ہے۔ یہ معنی ہیں موصوف بالذات اضافی کے۔ یہی وجہ ہے کہ آئینہ کا نور اور کشتی کی حرکت بہ مقابلہ زمین اور کشتی نشین ممکن الانفصال نہیں۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ اگر زمین اور آئینہ کے درمیان کوئی حجاب آجائے، یا کشتی اور کشتی نشین میں علاقہ جلوس نہ رہے تو آئینہ سے نور جدا ہو کر زمین کی طرف سمٹ جائے، یا حرکت کشتی اُس شخص میں چلی جائے جو کشتی سے علیحدہ ہو گیا ہے۔ بلکہ جب ہوتا ہے معاملہ بالعکس ہی ہوتا ہے۔

آئینہ کے نور کی مثال میں معبودِ ذہنی یہ صورت ہے کہ آئینہ ایسی ہیئت کے ساتھ رکھا ہوا ہو کہ وہ آفتاب سے منور ہو کر زمین پر اپنا عکس ڈال رہا ہو۔ اس صورت میں آئینہ نور سے موصوف بالذات اضافی ہوگا اور زمین موصوف بالعرض تو اگر زمین اور آئینہ کے درمیان کوئی حجاب آجائے

تو ایسا نہ ہوگا کہ آئینہ سے نور جُدا ہو کر زمین کی طرف سٹ جائے۔ ہاں بہ مقابلہ آفتاب آئینہ کا نور بالعرض اور ممکن الانفصال ہے۔ چنانچہ آگے فرماتے ہیں۔ ﴿

مگر بہ مقابلہ آفتاب آئینہ کا نور اور بہ مقابلہ محرکاتِ اصلیہ کشتی وغیرہ کی حرکت بے شک ممکن الانفصال ہے۔ چنانچہ در صورت وقوع حجاب فیما بین آئینہ و آفتاب اور نیز در صورت انقطاعِ علاقہ تحرّیکِ محرکاتِ کشتی، پھر نور تو آفتاب کی طرف چل دیتا ہے اور حرکتِ محرکات میں رہ جاتی ہے۔ غرض نہ آفتاب کا نور اُس سے جدا ہو، اور نہ محرکِ اصلی یعنی ارادہ کا تجدد جو اصل حرکت ہے اُس سے منفصل ہو۔ ﴿ حجتی اوّل میں ”جس کا بیان حسبِ ضرورتِ مقام سابق اوراق میں لکھا جا چکا ہے۔“ جب تموّج پیدا ہوا اور صادرِ اوّل کا ظہور ہوا جس کو ذات کے ساتھ ایسی نسبت ہے جیسی سطح کو جسم کے ساتھ اور تموّج اوّل ہی میں جملہ اعیان بھی متحقّق ہو گئے۔ پھر ایسا ہی تموّج وجود میں واقع ہوا (جو صادرِ اوّل ہے) اُس نسبتِ مذکورہ کی بناء پر جو اُس کو ذات کے ساتھ ہے ذاتِ اقدس میں جو حرکت ہوئی وجودِ صادر میں اُس کے مخالف جہت میں واقع ہوئی۔ چونکہ ذات اور وجود میں کوئی حجاب درمیان میں نہ تھا تو وہ اعیان جو ذات میں ظاہر ہوئے تھے وجود میں یکے بعد دیگرے منعکس ہونے لگے۔ ان تعلقات کے نتائج سے جو کہ اسماء کے عکس کا صادرِ اوّل کے ساتھ ہوگا زمانہ وجود میں آیا۔ یعنی زمانہ خداوند تعالیٰ کے تموّج ذاتی کا نام ہے۔ جب اعتبارِ ذات کے ساتھ تعلق کا ہوگا تو وہ زمانہ ہے اور جب اُن کے صدور کا اعتبار کیا جائے گا تو اسی کو ارادہ ازلی کہا جائے گا۔ اس انکاس کے نتائج یعنی یکے بعد دیگرے سرعتِ آمد و رفت کو تجددِ امثال کہتے ہیں۔ یہ سلسلہ تجدد جاری ہے۔ یہ ارادہ ازلی اور اُس کا تجدد کائنات کی اصل ہے۔ اسی لئے حرکات کا حقیقی مبداء اُس کو قرار دیا ہے۔ ہم نے جو کچھ اجمالاً لکھا ہے اُس کی طرف اشارات دوسری تصانیفِ مصانح التراویح وغیرہ میں بھی کئے گئے ہیں۔ لیکن مفصل بیان لوائحِ قاسمیہ میں تحریر فرمایا گیا ہے۔ جس کو تفصیل کا شوق ہو اُس کو مطالعہ کر لے۔ یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس کا ماخذ وہی ہے۔ ﴿

البتہ جیسے آفتاب کا نور بوجہ حجاب مستور ہو جاتا ہے، ارادہ کا تجدد بوجہ عدم

مرادات وغیرہ ظہور نہیں کرتا۔ اور اگر آفتاب منوراً صلی نہیں، اور ارادہ محرک اصلی نہیں تو جس کو منوراً صلی اور محرک اصلی کہیں گے اُس میں یہ بات ہوگی۔

ورنہ موصوف اصلی سے اگر اُس کا وصف منفصل ہو سکے تو خدا کا وجود بھی ممکن الانفصال ہوگا، غرض موصوف بالذات خود مقتضی وصف ذاتی ہوتا ہے، اُس کا وصف اُس کے حق میں خانہ زاد اور اُس کا معلول ہوتا ہے اور اسی لئے انفصال ممکن نہیں ہوتا۔

اور ادھر یہ بات بدیہی اور متفق علیہ تمام عقلاً ہے کہ ہر وصف بالعرض یعنی مستعار کے لئے وصف ذاتی یعنی خانہ زاد چاہئے۔ اور کیوں نہ ہو مستعیر اور عاریت کے لئے مُعطیٰ اور مالک کی ضرورت ہے۔

اس صورت میں اگر مکانِ جسم سطح حاوی ہوگی (یعنی وہ سطح جو اس جسم کو گھیرے ہوئے ہے) تو فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اجسام کے لئے جو بدالات انفصال بالیقین بالعرض ہیں۔ کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ یعنی اُوپر نیچے، دائیں بائیں ہونا اجسام کی صفات ذاتیہ نہیں ہیں کہ کبھی اُن سے جدا نہ ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ منفصل ہونے والی صفات ہیں، ایک جسم سے اُوپر دوسرا جسم ہے تو وہ تحت میں اور اُوپر والا فوق میں، پھر اُوپر والے کو نیچے اور نیچے والے کو اُوپر کر دیجئے تو دونوں کی صفات سابقہ بھی بدل جائیں گی اور جب منفصل ہونے والی صفات ہیں تو یقیناً بالعرض ہیں، اور ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ آگے اسی کو واضح فرماتے ہیں۔ ﴿

کیونکہ جب تمام اجسام قابل الحركت اور اُن کی سطوح حرکت و سکون میں اُن کے تابع، اس لئے نہ کسی کی فوقیت لازم ذات ہو سکتی ہے اور نہ کسی کی تحتیت لازم ذات ہو سکتی ہے۔ جسم فوقانی اگر بوجہ حرکت تحت میں آجائے اور جسم تحتانی فوق میں چلا جائے تو اس صورت میں اجسام اور سطوح دونوں کی فوقیت اور تحتیت زائل ہو جائے گی، اور دونوں میں سے کسی کی نسبت بھی یہ نہ کہہ سکیں گے کہ یہ موصوف بالذات ہے اور فوقیت اور تحتیت اُس کے حق میں خانہ زاد ہیں اور بالذات ہیں اور دوسرے

کے حق میں بالعرض اور مستعار۔ بلکہ دونوں کے دونوں بہ نسبت فوقیت و تحسینت موصوف بالعرض ہوں گے۔ مگر بایں ہمہ اس وصف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی پوچ بات ایسے حکماء نام دار سے سرزد نہیں ہو سکتی اور نہ ایسی باتیں ایسے عاقلوں کے منہ پر پھبتی ہیں۔

ہاں اگر سطح حاوی سے سطح بعد حاوی مراد لی جائے تو پھر کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ بلکہ اور ایسی خوبی نکل آتی ہے جس کے لحاظ سے اگر یوں کہا جائے کہ باب زر باید نوشت تو بجا ہے۔ سطح بعد حاوی سے یہ مراد ہے کہ بعد مجرد کے جسم کو محیط ہونے سے اُس کی جسم سے ملاصق ہونے والی سطح ہو جیسی کسی قالب اور سانچے کے اندر کی سطح ہوتی ہے مگر یوں کہئے تو پھر بعد مجرد سے بھی انکار نہیں ہو سکتا، بلکہ اقرار سطح بعد حاوی خود مستلزم اقرار بعد ہے۔

اقرار سطح بعد حاوی سے بعد مجرد کا اقرار لازم آنے کی وجہ

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشراقیین اور متکلمین کے طور پر مکان ہر جسم بعد (مجرد) کا اتنا ہی ٹکڑا ہوگا جس میں وہ سمایا ہوا ہو۔ اور مشائیون کے طور پر موافق گذارش احقر وہ سطح موسوم مکان جسم ہوگی جو بعد محیط یعنی بعد حاوی باطن اور مقعر میں مطابق شکل اجسام ایک سطح متوہم ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے بعد مجرد اور بعد مذکور کے قطعات کو حرکت ممکن نہیں، ایسے ہی اُن کی سطوح کو بھی حرکت ممکن نہیں، اور اس لئے اُن کی فوقیت اور تحسینت وغیرہ اوصاف مدام بحال خود رہتے ہیں اور کبھی کسی طرح اُن سے منفصل نہیں ہو سکتے۔ مگر ہرچہ بادا بادان سطوح کا اقرار خود مستلزم اقرار بعد ہے۔ فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ بعد (مجرد) اور قطعات بعد قابل انقسام ہیں۔

چنانچہ ظاہر ہے اور اس وجہ سے وہ اوصاف جو کسی طرح نہ بالذات منقسم ہو سکیں، نہ بالعرض، ان کو لاحق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اس صورت میں ان اوصاف کا انقسام بہ تبعیت انقسام بعد بالعرض لازم آئے گا۔ جیسے اشکال یا نسبتیں نہ بالذات منقسم ہو سکتی ہیں اور نہ بالعرض۔ اگر یہ بعد کو لاحق ہو جائیں تو بعد کے ساتھ ان میں بھی انقسام ماننا پڑے

گا۔ وجہ عدم انقسام اشکال آگے آتی ہے انقسام سے مراد ایسی تجزی ہے۔ جس پر اصل شے کا اطلاق صحیح ہو۔ جیسے ایک چلو پانی کو اگر ہزار قطرات پر منقسم کیا جائے تو ہر قطرے پر پانی کا اطلاق صحیح ہوگا، اس ٹکڑ کو ٹکڑ انقسامی کہتے ہیں۔ ایسا ٹکڑ جو قابل ابعاد میں ہوتا ہے ذی صورت میں ہی ہوتا ہے۔ صورت یا شکل میں ممکن نہیں۔ اگر ایک دائرے کو توڑ دیجئے تو اس کے اجزاء پر قوس کا اطلاق آئے گا، اُن کو دائرہ نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ معنوی طور پر اس پر انقسام کا اطلاق بھی درست ہے۔ مگر اصطلاحاً انقسام سے مراد وہ انقسام ہے جس پر منقسم کا اطلاق درست ہو۔ ﴿

اور اشکال مقعر بعد حاوی جس کو سطح بعد حاوی بھی کہہ سکتے ہیں چونکہ قابل انقسام نہیں اوصاف مذکورہ اُن کو لاحق ہو سکتے ہیں۔

### اشکال کے منقسم نہ ہو سکنے کی وجہ

وجہ عدم انقسام اشکال تو یہ ہے کہ اگر کسی شکل کو توڑ دیتے ہیں تو پھر وہ شکل باقی نہیں رہتی۔ اجزاء حاصلہ پر اطلاق شکل درست نہیں ہوتا۔ دائرے کے دو ٹکڑے کر دو تو پھر دائرہ نہیں رہتا، دو قوسین ہو جاتی ہیں۔ اگر انقسام ہوتا تو شکل اوّل کا (یعنی ٹوٹنے سے پہلے کی شکل مثلاً دائرہ یا مثلث وغیرہ کا) اطلاق اُس پر بالضرور ہوتا۔ کیونکہ اقسام پر صدق منقسم ضرور ہے۔ الحاصل سطوح (مبتدا ۱۲) باطن بعد حاوی چونکہ از قسم اشکال ہیں چنانچہ (اُن کا) مطابق اشکال اجسام ہونا اس پر شاہد ہے، قابل (خبر) انقسام نہیں۔

### فوقیت و تحتیت وغیرہ مکان کے اوصاف ذاتیہ ہیں

ادھر فوقیت و تحتیت وغیرہ جو بالاتفاق مکان کے اوصاف ذاتی ہیں، اور اجسام کے حق میں بالبداہت (اوصاف) بالعرض منجملہ اضافیات۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ ﴿ کہ ایک جسم اپنے سے نیچے یعنی مثلاً زمین کے اعتبار سے فوق میں ہے اور چھت کی نسبت سے تحت میں ہے۔ جیسا چھوٹا بڑا ہونا اضافی صفات ہیں کہ ہر شے اپنے سے چھوٹی کی نسبت بڑی اور بڑی کی نسبت سے چھوٹی ہوتی ہے۔ ﴿ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اضافیات از قسم نسبت ہوتے ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نسبت کسی طرح قابل انقسام نہیں، نہ بالذات، نہ مثل

حرارت و برودت وغیرہ بالعرض و بالتبع۔

یہی وجہ ہے کہ جملہ کی نسبت کا انقسام ممکن نہیں اور نہ ایک جملہ میں متعدد نسبتیں ممکن ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے ان حکماء نے خود بعد کو مکان نہ کہا، بعد کی سطح مذکور (یعنی سطح حاوی) کو مکان کہا۔ مگر اُن کے توابع نے اُن کا مطلب نہ سمجھا اور درپے انکار بعد ہوئے۔ جس سے مثالیوں کے مذہب کا وہ خاکا اڑا کہ کیا کہئے۔ یہ نہ سمجھے کہ اُن (اشراقیین) کا مطلب کچھ اور ہے۔

اور وہ نہایت دلچسپ مضمون ہے جس کا انکار نہیں ہو سکتا۔ اور کیونکر ہو۔ نہ اس صورت میں وہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے جو سطح جسم عادی کے مکان ہونے پر واقع ہوتا تھا، یعنی فوقیت و تحتیت کے لئے اس صورت میں موصوف بالذات ہاتھ آجائے گا۔ اور نہ اس صورت میں فلک الافلاک کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا کہ اس کے لئے مکان اور حرکت مکانی نہ سہی، حالانکہ امکان حرکت مکانی عقل سلیم ہو تو مثل اجسام دیگر اُس میں موجود ہے۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ بعد مجرد غیر متناہی ہے اور فلک الافلاک سے آگے موجود ہے۔ چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔

**بعد مجرد کے انکار پر فلاسفہ مشائیین کے ایک قول کی تقریر**

رہی یہ بات کہ اگر بعد ہوگا تو غیر متناہی ہی ہوگا۔ ورنہ (اگر متناہی مانیں گے تو) بعد کے لئے ایک اور بعد ماننا پڑے گا جس کے اعتبار سے یہ کہہ سکیں کہ یہاں تک حد ہے کیونکہ ”یہاں“ ”وہاں“ وغیرہ ظروف مکانی کا اشارہ اس صورت میں خود بعد مذکور کی طرف ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ خود ہی ظرف خود ہی مظهر و ف ہوگا۔ اس لئے اور ہی بعد اس بعد مجرد کے لئے ماننا پڑے گا، پھر اُس دوسرے بعد میں بھی یہی گفتگو کی جائے گی۔ انجام کار یا تسلسل یا دور ماننا پڑے گا، یا اس کی یا کسی اور بعد کی لاتناہی کا اقرار ماننا پڑے گا۔ مگر تسلسل اور دور بھی محال اور لاتناہی بھی محال اس لئے یہی بہتر ہے کہ اعتقاد بعد ہی سے باز آئیے (نہ رہے بانس نہ بجے بانسری)۔



**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ تسلسل اور دور کے محال ہونے میں تو کچھ تاثر نہیں، عقل سلیم بالبداهت اُن کے استحالہ پر گواہ ہے۔

### دور اور تسلسل کے استحالہ کی وجہ

کیونکہ حاصل دور اور تسلسل یہ ہوتا ہے کہ وصف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات نہیں، اور اُس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ وصف بالواسطہ ہے، پر واسطہ نہیں۔ یا یوں کہئے عطاء غیر ہے، پر غیر نہیں۔ اتنا فرق ہے کہ تسلسل میں یہ ہوتا ہے کہ یہ وصف یہاں مثلاً وہاں سے آیا، اور وہاں دوسری جگہ سے آیا۔ اور پھر وہاں بھی کہیں اور ہی سے آیا ہے، اسی طرح الی غیر النہایت چلے چلو۔ اور دور میں یہ ہوتا ہے کہ جس وصف کو اول ایک جگہ کہئے اور اُسے مستعار مانئے، وہاں اُسی وصف کو یہاں سے مستعار کہئے۔ مثلاً یوں کہئے کہ آب گرم میں حرارت، آتش کا فیض ہے، اور آتش میں آب گرم کا فیض ہے یا ایک دو یا زیادہ واسطے تجویز کر کے پھر اسی طرح اُلٹے چلئے۔ مثلاً یوں کہئے کہ آب گرم میں (حرارت) عطاء آتش ہے اور پھر میں عطاء آب گرم اور لوہے میں عطاء سنگ اور آتش میں عطاء آہن۔ الحاصل تسلسل ہو یا دور، دونوں صورتوں میں یہی ہوتا ہے کہ وصف بالعرض اور بالواسطہ اور عطاء غیر ہوتا ہے پر کسی بالذات اصلی اور واسطہ حقیقی اور اس غیر کا پتہ نہیں ملتا جس سے یہ سلسلہ چلا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت بالبداهت محال ہے، اور کیوں نہ ہو جب عطاء غیر اور بالواسطہ اور بالعرض کہا تو اُس وقت اُس غیر اور اُس واسطہ اور کسی موصوف بالذات کا اقرار کر لیا۔ پھر جب تسلسل اور دور کا اقرار کیا تو ان سب سے انکار کر دیا اور اجتماع النقیضین کا اقرار کر لیا۔ الغرض دور اور تسلسل تو بالضرور محال۔

### لائتاہی کے بطلان کا ابطال

پر قطع نظر تسلسل سے لائتاہی کا بطلان انہیں صاحبوں کے خیال میں آسکتا ہے جن کے خیال میں اصل حال نہیں آسکتا، ورنہ جن کو خداوند عالم نے فہم رسا عطاء کیا ہے

اُن کو یہ بات بالبداهت معلوم ہوتی ہے کہ ہر متناہی کے لئے ایک غیر متناہی چاہئے۔ وجہ اس کی بالا جمال تو پہلے عرض کر چکا ہوں۔ اب کسی قدر تفصیل کے ساتھ عرض کرتا ہوں۔

ہر متناہی کیلئے ایک غیر متناہی ہونا چاہئے اور اس کی مفصل وجہ

سنئے! جس بناء پر مقید کے لئے مطلق کی ضرورت ہے اُسی بناء پر متناہی کو غیر متناہی کی طلب ہے۔ اگر مقید کو مطلق کی اس لئے ضرورت ہے کہ تقید ایک تقطیع کا نام ہے اور تقطیع کے لئے اول کوئی چیز واسع چاہئے جس میں سے بقدر قید قطع کر لیجئے، تو متناہی میں بھی یہی تقطیع ہوتی ہے، اُس کے لئے بھی غیر متناہی کا ہونا ضرور ہوگا۔

علاوہ بریں متناہی کے معنی یہی ہیں کہ یہ چیز اتنی ہے اور یہاں تک ہے اور اس سے آگے اور اس سے زیادہ نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کہنا کہ ”آگے نہیں اور زیادہ نہیں“۔ در پردہ اس کا اقرار ہے کہ کوئی چیز ایسی ہے جس کو آگے اور زیادہ کہتے ہیں۔ اور چونکہ یہ بات ہر متناہی میں ہے کتناہی بڑا کیوں نہ ہو، اور کتناہی زیادہ کیوں نہ تجویز کریں تو پھر خواہ مخواہ ایک غیر متناہی ماننا پڑے گا۔

ہاں اگر کسی متناہی میں یوں نہ کہہ سکتے تو پھر اور متناہیوں کے لئے وہ متناہی اس قول کا صحیح ہو سکتا اور اس لئے خواہ مخواہ متناہی کے لئے غیر متناہی ضرور نہ ہوتا۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ بعد استماع سوائے غبی یا کج فہم کوئی اُس کا منکر نہیں ہو سکتا، بلکہ اس مضمون دل نشین کے استماع کے بعد مخالفت دلائل ابطال لاتا ہی ایسی ہے۔ جیسے بعد مشاہدہ طلوع وغروب گھڑی و گھٹنہ وغیرہ آلات حساب اوقات کی مخالفت۔ جیسے بعد مشاہدہ چشم گھڑی وغیرہ کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہوتی، ایسے ہی مضامین دل نشین کے بعد دلائل کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہوتی۔

غرض بالائی شبہات سے مضامین ادلیہ اور یقینیہ میں تامل نہیں ہو سکتا اور اس لئے اس کی ضرورت نہیں کہ دلائل ابطال لاتا ہی کو باطل کیجئے۔

ایسی اصولی باتیں جن سے فلاسفہ کی دلائل

ابطال لاتا ہی پر تنقید میں بصیرت حاصل ہو جائے

پر بغرض مزید توضیح وہ باتیں بھی عرض کئے دیتا ہوں جن سے دلائل ابطال کا ازہم مغالطہ ہونا ثابت ہو جائے اور بالائی شبہ بھی دل سے دور ہو جائیں۔

اس لئے یہ عرض ہے کہ دلائل ابطال لاتا ہی کا حال کچھ نہ پوچھئے۔ غیر متناہی میں خواص متناہی تجویز کر کے غیر متناہی کو باطل کیا جاتا ہے۔ اگر فہم خدا داد ہو تو یہ معلوم ہو جائے کہ اُن دلائل سے اگر باطل ہوتا ہے تو متناہی کا غیر متناہی ہونا باطل ہوتا ہے۔ غیر متناہی کا غیر متناہی ہونا باطل نہیں ہوتا۔ برہان تطبیق اور برہان مسامتہ میں تو غیر متناہی کے لئے حرکت تجویز کی جاتی ہے۔ برہان تطبیق کا بیان: برہان تطبیق اس دلیل کو کہتے ہیں کہ اگر کوئی بُعد یا ذو بُعد کسی ایک جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے تو اُس کے پہلو میں ایک بُعد اُسی طرف میں غیر متناہی، اور جانب متناہی میں اُس کے برابر مان کر ایک کو کسی قدر جانب متناہی کی طرف سے کھینچ کر پوچھیں گے کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے؟ پیش نظر نقشہ میں خط ع کے برابر ایک خط غ م کھینچا گیا جو برابر ہے خط ع کے، دونوں خطوں کی ع اور غ کی سمت غیر متناہی مان لی جائے۔ پھر غ م کو کھینچ کر ہم نقطہ د تک لے آئے۔ اس کی وجہ سے غ م پراتی ہی زیادتی یعنی بقدر م سمت غیر متناہی غ کی طرف ہو جائے گی۔

د۔ ..... م۔ ..... غ۔ ..... د۔

اب خط کی جانب متناہی د تک کھینچا

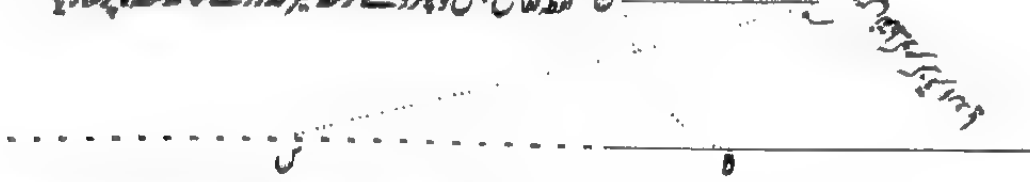
سوال کا حاصل یہ ہوگا کہ دونوں مبداء اورہ پر تو برابر مانے ہوئے تھے ہی، اب سوال یہ ہے کہ جانب غیر متناہی یعنی غ کی طرف میں اب بھی دونوں برابر ہی رہے۔ اگر ہی جواب دیا گیا کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے تو مساوی جز (یعنی م غ برابر ہوگا کل یعنی م غ + اضافہ بقدر م د بجانب غیر متناہی کے تو نتیجہ یہ نکلا کہ جزو) کل کے برابر ہو گیا۔

کیونکہ بُعد متحرک پر قبل از تحریک اگر اس قدر اور بڑھا دیتے جس قدر اُس کو کھینچ لیا ہے تو بے شک بُعد متحرک اس قدر بُعد کا مجرود ہوتا۔ جس میں زیادتی بھی ہوتی اور وہ بعد خالی از زیادتی پہلے سے دونوں طرف سے دوسرے بُعد کے برابر تھا کہ ایک طرف سے دونوں غیر متناہی اور ایک طرف سے برابر۔ اور اب بُعد مذکور مع الزیادت بھی اُس کے برابر ہی رہا۔ یعنی مساوی جزو کل کے برابر ہو گیا۔ اور جزو کا کل کے برابر ہونا محال ہے اور مستلزم محال خود محال ہوتا ہے اس لئے یہ عدم متناہی محال ہے۔ اور اگر یہ جواب دیا کہ جانب غیر متناہی میں مساوات نہیں رہی، کمی بیشی ہو گئی، تو متناہی لازم آجائے گی۔ کیونکہ گھٹنا بڑھنا متناہی کی صفات میں سے ہے۔ جواب آگے مذکور ہوگا۔

برہان مسامتت کا بیان: اگر کوئی بُعد یا ذو بُعد غیر متناہی ہو تو اُس میں ایک خط یا سطح غیر متناہی فرض کر کے اُس کے برابر ایک اور خط محدود، متناہی الطرفین خط یا سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجئے۔ پھر خط محدود کی ایک جانب کو مرکز بنا کر دوسری طرف سے بُعد غیر متناہی کی طرف کو چکر دیں تو ذرا سے جھکنے میں اُس کی توازی جاتی رہے گی اور ادھر کو جھکتے ہی خط متحرک کے چکر کی طرف کا نقطہ خط غیر متناہی کے کسی نقطہ کی سیدھ میں آجائے گا اور اُسی نقطہ پر دونوں خط تقاطع کر سکیں گے۔ مگر جس نقطہ پر خط محدود کا آنا سامنا ہوگا اُس سے پہلے جس قدر نقطے ہوں گے اُن سب سے اُس تقابل سے قبل آنا سامنا ہونا ضروری ہے مگر چونکہ اُس طرف لا متناہی ہے تو یوں کہو کہ غیر متناہی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہوا، جس کا حاصل یہ نکلا کہ اس قدر زمانہ قلیل میں جو خط مذکور کے ادنیٰ سے میلان میں صرف ہوا نقطہ تقاطع نے مسافت غیر متناہیہ کو قطع کر لیا اور ظاہر ہے کہ زمانہ متناہی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیوں نہ ہو مسافت غیر متناہیہ منقطع نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ اس قدر قلیل المقدار زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن ہی تھی اس قدر مسافت طے کی جائے۔ اس برہان کو برہان مسامتت کہتے ہیں۔ تقریر مذکورہ بالا کو (جو کہ ”تقریر دل پذیر“ سے اخذ کی گئی ہے) سامنے دیئے ہوئے نقشہ سے مطابق کیجئے۔ ”ہ“ کو ایک خط میں لا محدود فرض کر لیا۔ اس سے کچھ برابر ایک محدود خط ”ن، میم“ کھینچ لیا گیا۔ جو کہ خط ”ہ“ سے کامل طور پر متوازی ہو۔ (یعنی اس کو بخط مستقیم کتنا ہی بڑھایا جائے وہ ”ہ“ سے کبھی نہ مل سکے)۔ اب ہم نے اس خط کی جانب میم کو یعنی اس نقطہ کو مرکز اور نون کو ذوری قرار دے کر ”ہ“ کی طرف چکر دینے کے لئے حرکت دی تو خفیف ترین حرکت سے اس خط کا متوازی ہونا ختم ہو جائے گا اور اب اس کے نقطہ تقاطع ”ن“ کا آنا سامنا اس غیر متناہی خط کے غیر متناہی اجزاء کو

ایک قلیل آن میں قطع کرتا ہوا محط غیر محدود سے نقطہ ”ہ“ پر جا کر مل گیا۔ یعنی چکر دینے کے وقت ذرا سا جھکے ہی وہ توازی ٹوٹ گئی اور اب لامحالہ نقطہ ”ن“ کو خط لامحدود ”ہ“ کے کسی ٹچ کی سیّدہ میں یعنی مقابلہ پر آنا ہی پڑے گا مثلاً نقطہ ”س“ سے مقابلہ ہوا۔

نقطہ تقاطع جس کو چکر دے کر خط غیر محدود کے ساتھ نقطہ ہ پر ملا دیا



اب سوال یہ ہے کہ نقطہ ”س“ سے پہلے کے اجزاء غیر متناہیہ کے تقابل کا فاصلہ اتنا جلد کیونکر طے ہو گیا۔ اس کی عدم تنہائی کا تقاضا تو یہ ہے کہ کبھی صدیوں میں بھی طے نہ ہو سکے، لیکن طے ہو گیا ایک آن میں۔ حضرت ٹمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سب ایک مغالطہ ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ آگے اسی پر کلام فرما رہے ہیں۔ ﴿

اور ظاہر ہے کہ حرکت منجملہ خواص متناہیہ ہے۔ جہت لاتناہی میں کسی طرف کو حرکت ممکن نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی حرکت عارض ہوگی تو بالضرور ایک مبداء حرکت ہوگا اور ایک منتہی، اور ظاہر ہے کہ مبداء اور منتہی بے تنہائی متصور نہیں۔ القصہ حرکت خود خواص متناہیہ میں سے ہے، غیر متناہیہ میں حرکت متصور نہیں۔

غیر متناہیہ کی حرکت کے استحالہ پر ایک شبہ کی تقریر اور اُس کا جواب  
ہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ غیر متناہیہ کی حرکت اگر محال ہوگی تو لاتناہیہ کی سمت میں یا اُس کے مقابل میں محال ہوگی۔ دائیں بائیں لو تو اس تقریر کے موافق محال نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرف لاتناہیہ ہی نہیں جو مبداء اور منتہی کا ہونا محال ہو۔ اور ظاہر ہے کہ برہان مساحت میں یہی صورت ہے۔ مگر اس شبہ کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس صورت میں بھی بہ نظر انصاف وہی خرابی موجود ہے۔ کیونکہ ایک نقطہ کا متعین ہو جانا اُس کی ہر سمت کو اس طرف سے متناہی بنا دیتا ہے۔ ﴿جب خط ن مثالی اُس محط ”ہ س“ کی طرف جھکے گا تو اس کے نقاط کے مقابل سے اس کا مرور ہوگا اور تعین نقاط کا ایک سلسلہ چل پڑے گا۔ ﴿  
علاوہ بریں زمانہ اور حرکت اور مسافت باہم مطابق یک دیگر ہوتے ہیں۔

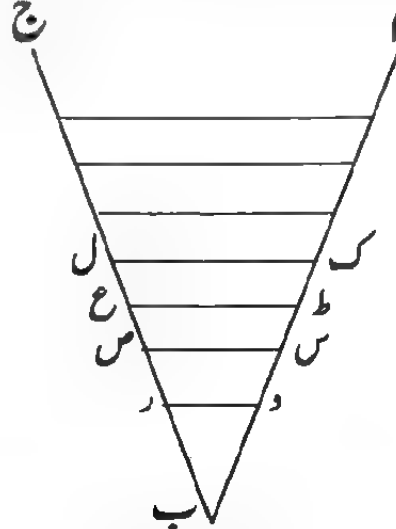
مسافت مثلِ زاویہ غیر متناہی الساقین (اگر) ایک طرف سے غیر متناہی اور ایک طرف سے متناہی بطور تثلیث ہوگی تو حرکت اور زمانہ میں بھی تثلیث ہوگی، اور ایک طرف سے متناہی اور لاتناہی اُن میں بھی ہوگی، (یعنی حرکت اور زمانہ میں) اور اس لئے قطع جانب لاتناہی، زمانہ کی لاتناہی کی جانب میں لازم آئے گا۔ یہ نہ ہوگا کہ مسافت غیر متناہی زمانہ متناہی میں قطع کی گئی جو کچھ خرابی لازم آئے۔

باقی رہا یہ خیال کہ زمانہ کی دو طرفین ہیں، ماضی و مستقبل تثلیث وغیرہ تقطیعات تو جب متصور ہوں جب کہ اور جہات بھی ہوں۔

گو یہ خیال باعتبار آمد و شد زمانہ تو درست۔ کیونکہ اس اعتبار سے وہ منجملہ حرکات ہوگا۔ چنانچہ اس کی تحقیق بقدر ضرورت ان شاء اللہ آگے آتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حرکات کے لئے باعتبار آمد و شد یہی دو جہتیں ہوتی ہیں جن کو جہت مبداء و منتہی کہئے۔ اور اس حرکت ہی کے لحاظ سے مسافت میں بھی انہیں دو جہتوں میں انحصار ہوتا ہے۔ مگر اس آمد و شد، مبداء و منتہی کا لحاظ نہ کیجئے تو مسافت تو درکنار خود حرکت میں بھی اور جہتیں نکل آتی ہیں۔ چنانچہ گرہ کی حرکت وضعی کو دیکھئے تو ظاہر ہے کہ مسافت بلکہ متحرک کے ہر جزو میں حرکت موجود ہے کہ بعد انقسام سوائے طول حرکت اور ہی اطراف میں ہے۔ سو یہی حال زمانہ کا سمجھئے، آخر وہ بھی منجملہ حرکات ہے۔ بایں ہمہ بعد خود ایک ایسی چیز ہے کہ اگر متناہی بھی ہو تب بھی اُس میں حرکت کی کوئی صورت نہیں۔ وہ ظرف حرکت ہے۔ اگر خود اُس کو متحرک کہئے تو اُس کے لئے کوئی اور ظرف حرکت کہیں سے لانا پڑے گا، جس کا انجام یہ ہوگا کہ بعد کے لئے اور دوسرا بعد ہے۔ پھر اُس بعد میں بھی گفتگو ہوگی۔ (لہذا بعد میں حرکت کی بنا پر لزوم تسلسل محال ہے)۔

رہا برہان سلمیٰ، اُس میں بھی یہی دھوکا اور غلطی ہوتی ہے۔ برہان سلمیٰ کا بیان: یہ مسلم ہے کہ جو شے محصور بین الحاضرین ہوگی وہ متناہی ہوگی۔ یہ بھی مسلم ہے کہ جس چیز کا ماننا مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوگی۔ اور غیر متناہی کو ماننے سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، یعنی یہ کہ ایک شے متناہی بھی ہو اور غیر متناہی بھی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ہم ایک نقطہ سے ایک مثلث

کی دو ساقیں تسلیم کریں جو زاویہ کی جانب میں تو متناہی ہوں گی، کہ دونوں کا مبداء ایک ہی نقطہ ہے اور دوسری جانب یعنی وتر کی جانب میں غیر متناہی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کسی زاویہ کی ساقیں اگر وتر کی جانب غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جوں جوں ساقیں بڑھیں گی وتر بھی بڑھے گا، سو اگر ساقیں غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ پیش نظر شکل میں



زاویہ ب سے دو ساقیں ب د اور ب ر بنائیں گئیں جن کا وتر د ہے۔ جوں جوں یہ ساقیں آگے کو بڑھیں گی وتر بھی بڑھے گا۔ مثلاً ساق ب د جب بڑھ کر س تک اور ب ر جب بڑھ کر ص تک پہنچے گی تو وتر س ص بھی وتر د ر سے بڑھے گا۔ اسی طرح وتر ط ع، ک ل وغیرہ کو سمجھ لیجئے کہ دونوں ساقوں کے بڑھنے کے ساتھ یہ بھی بڑھتے جا رہے ہیں، اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر یہ دونوں ساقیں یعنی ب اور ب ج غیر متناہی فرض کر لی جائیں تو اُن کا وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ اب یہ خیال کیجئے کہ یہ وتر محصور بین الحاصرین بھی ہے اور یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ جو شے محصور بین الحاصرین ہوگی وہ متناہی ہوگی تو وتر متناہی ہوا۔ یہ اجتماع نقیضین کہ وتر غیر متناہی بھی ہو اور متناہی بھی، اسی وجہ سے لازم آیا کہ ہم نے دونوں ساقوں ب ا اور ب ج کو غیر متناہی فرض کر لیا تھا۔ تو یہ غیر متناہی کو صحیح مان لینا مستلزم محال ہو گیا اور جو چیز مستلزم محال ہوگی وہ خود محال ہوگی۔ لہذا عدم متناہی ل ہے چونکہ اس شکل کی صورت سیڑھی جیسی ہے۔ اس مناسبت سے اُس کو بُرہانِ سُلَمی کہتے ہیں۔ سُلَم بمعنی سیڑھی بولا جاتا ہے۔ ﴿

مطلب یہ ہے کہ انحصار بین الحاصرین الممتناہیین (یعنی دور وکنے والی چیزوں کے درمیان رُک جانا) خواص متناہی میں سے ہے۔ مگر کسی زاویہ کو اگر الی غیر التہلیۃ بڑھاتے چلے جائیں تو اُن کے درمیان کا فاصلہ اگر غیر متناہی نہ ہو تو وہ دونوں متناہی ہو

جائیں، غیر متناہی میں نہ رہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اس فاصلہ کے دونوں سروں پر دونوں ساقوں کا انتہاء ہو جائے گا۔ الحاصل دونوں ضلعے اگر متناہی ہوں گے تو بیچ کا فاصلہ بھی متناہی ہوگا۔ اور دونوں غیر متناہی ہوں گے تو بیچ کا فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا، متناہی نہ ہوگا۔ علی الاطلاق یوں نہیں کہ بیچ میں جو چیز ہوگی وہ متناہی ہوگی۔ جن صاحبوں کو شبہ پڑا ہے آج کے ذہن میں وہی ایک صورت انحصار بین المتناہیین کی ہوئی ہے، اور اس لئے انحصار بین الغیر المتناہیین کا تصور اگر اُن کو ہوتا ہے تو اُسی پیرایہ اول میں ہوتا ہے۔ اور وجہ اُس کی یہ ہے کہ احاطہ غیر متناہی تو بوجہ لا متناہی ذہن سے ممکن نہیں، اور انحصار بین المتناہیین بارہا مشہود ہوتا رہتا ہے۔ سو جیسے خدا کو تصور کرتے ہیں تو اپنے محسوسات ہی کے پیرایہ میں اُس کا تصور آتا ہے، ایسا ہی انحصار بین الغیر المتناہیین کا تصور آتا ہے تو انحصار بین المتناہیین ہی کے تصور میں آتا ہے۔

مگر جب اُن کے نزدیک انحصار اسی ایک انحصار میں منحصر ہے تو پھر اُن کی تسلی کی یہی صورت ہے کہ یوں کہئے کہ غیر متناہیوں کے بیچ میں انحصار ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ انحصار تو جب متحقق ہو جب کوئی امتداد (درازی) تصور میں آئے اور اُس کی دو نہایتیں اس طور پر سمجھ میں آئیں کہ ایک طرف ایک چیز روکے ہوئے ہو اور ایک طرف ایک۔ مظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ دونوں بھی اس رکاوٹ اور روک کی حد تک متناہی ہوں گی۔ الغرض انحصار اس کا نام ہے، اور یہ بات اس صورت میں پائی ہی نہیں جاتی جس صورت میں دونوں طرفیں غیر متناہی ہوں۔

**ابطال لاتناہی کی سب براہین میں دھوکے ہیں**

علیٰ ہذا القیاس اور براہین ابطال لاتناہی کو خیال فرمالیجئے اُن میں بھی اسی قسم کا دھوکا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں مفہوم لاتناہی اگر بذات خود عند العقل باطل ہے تب تو کوئی لاتناہی بھی صحیح نہیں ہو سکتی۔ نہ معلومات خداوندی غیر متناہی رہیں کہ مقدورات خداوندی اور ممکنات غیر متناہی ہو سکیں۔ نہ اعداد کا سلسلہ الی غیر النہلیۃ چل سکے، نہ زمانہ کی چال الی غیر النہلیۃ ہو



سکے۔ کیونکہ زمانہ اور اعداد کی لاتناہی کے لئے بھی کوئی غیر متناہی بالفعل چاہئے۔ جس کے اعتبار سے مفہوم لا تَقِفْ عِنْدَ حَدٍّ (کسی حد پر نہ ٹھہرو) صحیح ہو کے۔ آخر حاصل لا تَقِفْ عِنْدَ حَدٍّ تو یہی ہے کہ حرکتِ زمانہ یا حرکتِ اعتبار و تعقل اعداد کا کوئی انتہاء نہیں۔ سو امکانِ حرکتِ الی غیر النہلیۃ بے مسافت غیر متناہیہ موجودہ بالفعل متصور نہیں۔

بالجملہ یہ سب لاتناہیاں مسلم ہیں (فلاسفہ کو اور سب کو بھی) اور ان سب میں غیر متناہی بالفعل ماننا پڑتا ہے، اس صورت میں اگر نفس مفہوم لاتناہی کو باطل کہئے تب تو یہ سب قصے غلط ہو جائیں اور اگر نفس لاتناہی باطل نہیں یعنی امتناع ذاتی نہیں، امتناع بالغیر ہے۔ تو امکانِ لاتناہی پہلے مسلم ہوگا کیونکہ امتناع بالغیر میں امر ممتنع بذاتِ خود تو ”ممکن“ ہوتا ہے اور وہ غیر، ممتنع بالذات اُس (غیر) کے اقتران سے اس ممکن بالذات میں ”امتناع“ ایسی طرح آجاتا ہے جیسے آفتاب سے زمین میں نور اور آتش سے آبِ گرم میں حرارت۔ جیسے زمین بذاتِ خود ظلمانی اور آفتاب بذاتِ خود (یعنی بے واسطہ غیر نورانی ہے۔ یا آب بذاتِ خود سرد اور آتش بذاتِ خود یعنی بے واسطہ غیر گرم۔ اور پھر آفتاب سے زمین میں نور اور آتش سے آب میں حرارت آجاتی ہے۔ ایسے ہی ممتنع بالذات تو بذاتِ خود ممتنع اور ممکن بالذات بذاتِ خود ممکن، اور پھر اُس ممتنع بالذات کا امتناع اُس ممکن بالذات میں آجاتا ہے

**ممکن کا امکان ممتنع میں نہ جانے کی وجہ**

پر جیسے زمین کی ظلمت آفتاب میں اور پانی کی سردی آتش میں نہیں جاتی، ایسے ہی ممکن کا امکان ممتنع میں نہیں جاتا (کہ ممتنع کی طرح ممکن کی بھی دو قسمیں ہوں، ایک ممکن بالذات دوسری ممکن بالغیر) اور وجہ اُس کی یہی ہے کہ موصوف بالذات میں وصف ہوتا ہے اور قابل میں وصف نہیں ہوتا، بلکہ عدم الوصف ہوتا ہے۔ اسی لئے اُس کا نام قابل ہوا۔ یعنی اپنے اندر وصف نہ تھا تو اوروں کا وصف قبول کیا اور لیا، ورنہ استغناء ہوتا اور قبول میں اجتماع المثلثین لازم آتا۔ غرض امکان بہ معنی قابلیت ہے،

وصف وجود و امتناع کو وہ قبول کر لیتا ہے۔ اور یہی (وجوب و امتناع) کل دو وصف ہیں، اُن کے سوا جو ہے وہ انہیں کے نیچے داخل ہے، اور اپنے اندر ممکن کے حساب سے یہ دونوں نہیں ہوتے۔ (اس لئے ممکن کا امکان کبھی امتناع نہیں بن جاتا)

بالجملہ اگر لاتناہی بذات خود ممکن ہے اور کسی ممتنع بالذات کے اقتران سے اُس میں امتناع آ جاتا ہے تو یہ بات ہمارے مدعا کے مخالف نہیں، ہاں موافق ہے۔ ہم بھی یوں کہتے ہیں کہ ابعاد متحرکہ یا قابل الحركۃ غیر متناہی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حرکت غیر متناہی جہت لاتناہی میں یا لاتناہی کی طرف سے، ممتنع بالذات ہے۔

چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا، اسی ممتنع بالذات نے اجسام مذکورہ کی لاتناہی کو ممتنع بنا دیا ہے ورنہ نفس لاتناہی ممتنع نہیں، ممکن ہے۔ مگر بعد مجرد میں حرکت کو دخل ہی نہیں، چنانچہ اُوپر عرض کر چکا ہوں۔ اس لئے لاتناہی کا امتناع بعد مجرد میں ممکن نہیں۔ الحاصل نہ بعد مجرد ممتنع ہے نہ اُس کی لاتناہی ممتنع ہے۔

وہ بھی ممکن بلکہ یقینی اور اُس کی لاتناہی بھی ممکن بلکہ ضروری ہے۔ ورنہ حسب بیان سابق اُس کے اُوپر کوئی اور غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ جس کے اعتبار سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں تک ہے اور اس سے آگے نہیں۔ اور چونکہ یہاں، وہاں۔ آگے، پیچھے وغیرہ مضامین اشارات اور مفہومات بعد ہیں، تو بعد کے لئے اور بعد لازم آئے گا۔ اور یہ بات ایسی ہے کہ کوئی عاقل اُس کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ بایں ہمہ اس صورت میں بعد کو متحرک یا قابل الحركۃ کہنا پڑے گا، اور یہ بداہت امتناع حرکت غلط ہو جائے گی۔ مگر کون نہیں جانتا کہ بعد مجرد میں حرکت ممکن نہیں، اور اسی لئے اُس میں خرق والتیام متصور نہیں۔ مگر جب خرق والتیام اور حرکت نہیں تو اُس کے لئے اور بعد بھی نہیں۔ اور دوسرا بعد نہیں تو پھر وہ غیر متناہی بھی ضروری ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اجسام کو تصور کیجئے تو کوئی نہ کوئی حد ذہن میں ساتھ آتی ہے، اور بعد کو تصور کیجئے تو اگر حد بھی لگا دیں تب بھی ذہن آگے چلتا ہے، اور پابند حد نہیں رہتا۔



اس بات کو مقتضی ہے کہ صورت تو دونوں کی ایک ہو، پروہاں ابھار ہو تو یہاں گہراؤ ہو۔  
**قالب یعنی سانچے کو قالب کہنے کی وجہ**

اس انعکاس کے باعث کہ باوجود اتحاد صورت وہاں ابھار ہے تو یہاں گہراؤ ہے، ایک کو قالب اور دوسرے کو مقلوب کہتے ہیں۔ اگر یہ انقلاب اور انعکاس نہ ہوتا تو یہ نام بھی نہ ہوتا۔ یعنی سانچے کو قالب اور اس مال کو جو اُس میں ڈھالا گیا مقلوب کہتے ہیں۔ مگر یہاں انعکاس اور انقلاب یہاں (عبد و معبود میں) موجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ تعبد تذلل کو کہتے ہیں۔ عبد کی جانب سے تذلل ہوتا ہے اس لئے اُس کو عبد کہتے ہیں۔ اور چونکہ (تذلل مذکور) معبود کے لئے اور اُس کے سامنے ہوتا ہے تو اس کو معبود کہتے ہیں۔ مگر بناء اس تذلل کی یہ ہوتی ہے کہ عبد کی جانب احتیاج اور معبود کی جانب استغناء ہوتا ہے۔ سوا احتیاج کی بناء عدم پر ہے، اور اس لئے اس فرق استغناء اور احتیاج کا حاصل یہ ہوگا کہ جو یہاں نہیں وہ وہاں ہے اور جو وہاں ہے یہاں نہیں۔ اگر ہے تو اُس کے مقابل کوئی مفہوم عدمی ہے۔ مثلاً وہاں وجود ہے تو یہاں عدم ہے، وہاں علم ہے تو یہاں جہل ہے۔ وہاں قدرت ہے تو یہاں عجز ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور صفات کو خیال فرمائیے۔

**صفات متقابلات علم و جہل اور عجز و قدرت وغیرہ**

**ایک شکل پر ہیں صرف وجود و عدم کا فرق ہے**

مگر جیسے بعد لحاظ قابلیت جہل عدم العلم کو کہتے ہیں اور عجز عدم القدرت کو تو حاصل مدعا یہ ہوگا کہ علم اور جہل اور قدرت اور عجز وغیرہ متقابلات ایک شکل پر ہیں فقط فرق وجود و عدم ہے۔ یعنی جب جہل کی جانب اور عجز کی طرف قابلیت شرط ہوئی اور پھر عدم العلم اور عدم القدرت ہوا تو پھر عجز اس کے اور کیا صورت ہوگی کہ صورت تو وہی ہے، پر ”علم“ اور ”قدرت“ کی طرف جو فِ شکل پڑ ہے، اور جہل اور عجز کی طرف جو فِ شکل اور شکم صورت خالی ہے۔ اور اسی وجہ سے اُس کو قابل کہتے ہیں کیونکہ قبول

کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی شے کی شکل و صورت ہو اور پھر وہ چیز نہ ہو۔ سو یہ قصہ بعینہ ایسا ہے جیسا قالب و مقلوب میں ہوتا ہے قالب میں صورت ہوتی ہے ذو صورت نہیں ہوتا۔ مگر جیسے ہر مقلوب اپنے (ہی) قالب میں آسکتا ہے، ایسے ہی علم اپنی ہی صورت میں آئے گا، اور قدرت اپنی ہی صورت میں اور اس لئے یوں کہنا پڑے گا کہ یہ صورت اُس کے لئے قابل ہے اور وہ اُس کے لئے قابل ہے۔ الحاصل متقابلات مذکورہ میں باوجود اتحادِ شکل فرق وجود عدم ہوتا ہے۔ سو یہی قالب و مقلوب میں ہوتا ہے اور کیا ہوتا ہے؟ مقلوب کی جانب شکم صورت و شکل پُر ہوتا ہے اور قالب کی جانب خوف۔ یعنی شکم صورت خالی۔ مثلاً روپیہ کی شکل یعنی وہ سطح بالائی اور صورت مخصوصہ جس کے دھات کی ایک گول ٹکیہ پر عارض ہو جانے سے اُس پر ”روپیہ“ کا اطلاق ہوتا ہے، اور وہ شکل یعنی ایک سطح اندرونی جو روپیہ کی صورت مخصوصہ کے مطابق ہے دونوں میں پورا اتحاد ہے۔ مگر صرف اتنا فرق ہے کہ قالب یعنی سانچے میں اُس شکل کا پیٹ خالی ہوگا اور روپیہ پر جس کو مقلوب کہنا چاہئے جو صورت قائم ہوگئی اُس کا پیٹ بھرا ہوا ہے۔ کچھ اس لئے خواہ مخواہ اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ عبد اور معبود میں اُسی قسم کا اتحاد ہے جو قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے اور اسی قسم کا فرق ہے جس قسم کا فرق قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے۔ مگر وہ ”اتحاد“ تو اتحادِ شکل و صورت ہے اور وہ ”فرق“ ذو شکل و صورت کے وجود و عدم کا فرق ہے۔

### فرق درمیان عبدِ کامل و عبدِ ناقص

اس لئے عبدِ کامل کو یہ ضرور ہے کہ معبود کی شکل کامل رکھتا ہو۔ اور عبدِ ناقص کو یہ لازم ہے کہ وہ شکل اُس میں ناقص ہو۔ اگر کوئی قالب پورا ہے تو اُس میں شکل مقلوب بھی کامل ہے اور (اگر) قالب ناقص ہے، کسی طرف سے ٹوٹا پھوٹا ہے تو شکل مقلوب بھی اس صورت میں اس میں ناقص ہوگی۔

پھر جب معبودیت کے ان دونوں مرتبوں کو یاد کیا جائے۔ جن میں ایک کا نام مرتبہ محبوبیت ہم نے رکھا تھا، اور ایک کا نام مرتبہ حکومت، اور اُس کے ساتھ یہ بھی یاد

کھینچے کہ اول، مرتبہ میں اول ہے اور دوم، اُس سے مرتبہ میں دوم۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ مقابلہ مرتبہ اول عبد کامل ہیں تو پھر یہ بات خواہ مخواہ دل نشین ہو جائے گی کہ حقیقت محمدی وہ شکل مرتبہ محبوبیت ہے، پر ایسے طور پر جیسے قالب کی شکل ہوا کرتی ہے۔

مرتبہ محبوبیت کی تجلی گاہ خانہ کعبہ ہے اسی لئے اس کو بیت اللہ کہتے ہیں جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب یہ گزارش ہے کہ خانہ کعبہ کو اگر بیت اللہ کہتے ہیں تو بایں نظر کہتے ہیں کہ وہ تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت ہے اور اس لئے (باعث) شرف کعبہ وہ شکل ہوگی جو باعتبار انعکاس اُس کے باطن میں مطابق شکل مرتبہ محبوبیت پیدا ہوگی اور اس وجہ سے شکل باطن کعبہ کو مرتبہ عکس مذکور کے ساتھ وہی نسبت فی مابین قالب و مقلوب ہوگی۔ اور اس لحاظ سے خانہ کعبہ کا بیت اللہ ہونا اسی اعتبار سے ہوگا کہ اس کی شکل باطن عکس مذکور کو محیط ہے، اور عکس مذکور کے حق میں بہ منزلہ ظرف ہے (جس طرح آئینہ عکس آفتاب کو محیط ہو کر بہ منزلہ ظرف بن جاتا ہے) یعنی وہ ظرفیت اور احاطہ جو بیت میں ہونا چاہئے بیت اللہ میں بطور مذکور ہے۔

غرض حقیقت بیت اللہ یا یوں کہئے حقیقت کعبہ وہ شکل باطن ہے جو بہ نسبت تجلی اول بہ منزلہ قالب ہے۔ کیونکہ خانہ کعبہ کا مسجد الیہ ہونا، یا بیت اللہ ہونا اسی صورت کے اعتبار سے ہے۔ مگر اس صورت میں جیسے عکس واقع فی الکعبۃ پر توہ تجلی اول ہے شکل محیط عکس جو مصداق بیت اللہ ہے پر توہ شکل محیط تجلی اول ہی ہوگا، لیکن اُس کا حال جو کہ زیر عنوان ”فرق در میان عبد کامل و عبد ناقص“ ابھی گذرا ہے۔ شکل محیط تجلی اول سے وہ نقطہ مرکزی جس کو وسط ثموجات ہونے کی وجہ سے بہ منزلہ صورت و شکل تجلی قرار دیا مراد ہے اور اقی گذشتہ میں اس پر مبسوط بحث قلمبند ہو چکی ہے۔ یہی صورت و معبود ہے جس کے مطابق حقیقت عبد ہونی چاہئے۔ یہ بہ منزلہ مقلوب اور حقیقت عبد بہ منزلہ قالب ہے۔ سانچا یا قالب جتنا درست اور صحیح ہوگا صورت و مقلوب یعنی اصل صورت و مطلوبہ اتنی ہی شاندار ظاہر ہوگی۔

اور وہ ذات جو کامل طور پر صفات معبود کی ایسی ہی مظہر ہوئی صرف خاتم الانبیاء علیہ السلام کی ہے۔  
 زفرق تا بقدم ہر کجا کہ ے پنم کر شد دامن دل ی کشد کہ جا ایسا جاست ﴿  
 معلوم ہو چکا کہ وہ حقیقت عبد کامل ہے۔

**حقیقت کعبہ پر توہ حقیقت محمدی ہے**

مگر مصداق عبد کامل پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ذات حمیدہ صفات حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اور اس لئے اس بات کو تسلیم کرنا لا بدی ہے کہ حقیقت کعبہ پر توہ حقیقت محمدی ہے۔ اور اس وجہ سے اعتقاد افضلیت حقیقت محمدی بہ نسبت حقیقت کعبہ ضروری ہے۔

**استقبال کعبہ کی حقیقت اور اس کی ضرورت پر کلام**

باقی رہا استقبال۔ ہر چند اس کا جواب ظاہر ہے، جو دفع استبعاد کے لئے کافی ہو، عرض کر چکا ہوں، یعنی ایسا ہے جیسے آستانہ بوسی وزیر مستلزم افضلیت آستانہ نہیں، ایسے ہی استقبال کعبہ مستلزم افضلیت کعبہ نہیں ہو سکتا۔

حقیقت الحال یہ ہے کہ درحقیقت استقبال کعبہ حقیقت کعبہ نہیں ہوتا، بلکہ وقت عبادت جسمانی بضرورت حضور جس کی ضرورت اول معلوم ہو چکی ہے استقبال عکس کی اس لئے ضرورت پڑتی ہے کہ مرتبہ تجلی اول و ثانی حضور جسمانی کے قابل نہیں اور عکس مراتب مذکورہ جو لائق حضور جسمانی ہیں بطور معروض عین مرتبہ تجلی مذکور ہیں۔ اس صورت میں حقیقت میں استقبال عکس مذکور جو بہ منزلہ منقلب ہے منظور ہوتا ہے اور بضرورت و مجبوری استقبال حقیقت کعبہ جو بہ منزلہ قالب ہے لازم آ جاتا ہے۔

مگر یہ ہے تو پھر بوجہ استقبال خیال افضلیت کعبہ فقط وہم ہی وہم ہے۔ جواب چوتھے اشکال کے جواب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کی تحقیق کا تمہ کے شروع میں وعدہ کیا تھا۔

اس کی تقریر خود حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ سطور ذیل میں فرما رہے ہیں۔ ﴿

## حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم باوجود افضلیت کسی کے مسجد کیوں نہیں بنائے گئے

اب یہ بات باقی رہی کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت یوسف علیہ السلام تو باوجود مفضولیت مسجد ہیں اور حضرت خاتم باوجود افضلیت مسجد نہ ہوں، اس کے کیا معنی۔ علاوہ بریں اگر سجدہ غیر خدا شرک ہے تو یوں کہو خدا کی اجازت سے حسب روایت قرآنی یہ شرک ہوا، مگر تعجب ہے کہ باوجود اس اجازت کے حضرت خاتم کے لئے اجازت نہ ہوئی۔ اور اگر یہ شرک نہیں تو پھر وجہ ممانعت کیا ہے جو اہل اسلام سجدہ غیر کوڑوا نہیں رکھتے۔ اور اوروں پر اس وجہ سے طعن کرتے ہیں۔

اس معما کے حل کے لئے اول دو تین باتیں عرض کرتا ہوں۔ اس کے بعد مطلب اصلی عرض کروں گا۔ اول تو یہ گزارش ہے کہ اطباء یونان باہم اصول طب میں متفق ہیں۔ اور ڈاکٹر ان انگریزی اصول ڈاکٹری میں متفق ہیں۔ مگر بایں ہمہ اختلاف اشخاص اور اختلاف امراض اور اختلاف زمان کے باعث اور ادھر اختلاف رائے کی وجہ سے تجویز نسخہ میں کس قدر اختلاف پڑ جاتا ہے۔ سو انبیائے کرام اور علمائے ذوی الاحترام جو اطباء روحانی ہوتے ہیں باوجود اتفاق عقائد و ضروریات دین جو اس طب روحانی کے اصول ہیں، اگر احکام دینی میں جو ادویہ اور نسخہ جات طب روحانی ہیں بوجہ اختلاف اُمم اور اختلاف خرابی ہائے دینی اور اختلاف زمانہ اور نیز بوجہ اختلاف آراء باہم مختلف ہو جائیں تو کچھ دُور نہیں۔ القصہ جیسے بوجہ فرق امزجہ مریضان باوجود اتحاد مرض دوا میں فرق کیا جاتا ہے۔ ایسا ہی بوجہ فرق امزجہ اُمم باوجود اتحاد ضرورت احکام دینی میں فرق کیا جائے گا اور جیسے بوجہ فرق موسم ایک مریض کو ایک ہی مرض میں کبھی کچھ بتلاتے ہیں کبھی کچھ ایسے ہی بوجہ اختلاف تشدد و عدم تشدد و رسوم جاہلیت احکام دینی میں کمی بیشی اور تغیر اور تبدیل رہا کرتی ہے اور جیسے بوجہ اختلاف امراض یہاں نسخوں میں فرق ہوا کرتا ہے۔ ایسے ہی وہاں بھی بوجہ اختلاف رسوم جاہلیت احکام



دینی میں فرق ہوگا۔ اور ان سب سے علاوہ جیسے بوجہ اختلاف تشخیص اور کمی بیشی دُور اندیشی یا بوجہ اختلاف فہم مطالب علم طب باہم نسخوں میں فرق ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی احکام دینی میں بوجہ کمی بیشی دُور اندیشی تو انبیاء میں اور بوجہ مذکور اور نیز بوجہ دیگر علماء میں اختلاف ہو جاتا ہے، لیکن باعث دُور اندیشی بیشتر تجربہ ہوا کرتا ہے۔ اس لئے پچھلے انبیاء اور پچھلے علماء بہ نسبت سابقین زیادہ دُور اندیش ہوا کرتے ہیں۔

### احکام حق کا اصل مطلب سمجھنے میں کسی نبی کو غلطی نہیں ہوتی

علماء کی نسبت تو یہ بات ہر کوئی تسلیم کر سکتا ہے، پر انبیاء کی نسبت شاید اس خیال کو ایک خیال غلط سمجھیں۔ اس لئے یہ عرض ہے کہ جب باوجود کم فہمی اُمت عمل کے واسطے فقط بیان کلیات اور احکام کافی ہے، یہ نہیں کہ ہر عمل کے وقت انبیاء کرام تعلیم کے لئے آیا کریں تو انبیاء کرام تو بڑے ہی عالی فہم ہوتے ہیں۔ اُن کے واسطے یہ بات کیونکر کافی نہ ہوگی۔ مگر جیسے باوجود ظہور آفتاب بوجہ تفاوت البصار آفتاب کے دیدار میں تفاوت رہتا ہے۔ ایسے ہی باوجود وضوح بیان خداوندی و کفایت تصریح پھر اُس کے سمجھنے میں فرق ہوتا ہے۔ البتہ جیسے باوجود فرق ادراک آفتاب اگر کسی کو آفتاب ہی کی صورت نظر آتی ہے، یہ نہیں کہ کسی کو آفتاب نظر آئے اور کسی کو کچھ اور۔ ایسے ہی باوجود تفاوت فہم پھر ہر کسی کو خدا ہی کا مطلب سمجھ میں آئے گا۔ یہ نہیں کہ کوئی نبی مطلب اصلی سمجھے اور کوئی کچھ اور۔ الغرض وجہ استبعاد مذکور فقط یہ تھی کہ انبیاء کی طرف احتمال غلط فہمی دربارہ ارشادات خداوندی نہیں ہو سکتا۔ ورنہ راہِ حق معلوم ہونے کی پھر کوئی سبیل نہیں۔ اور اس تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ باوجود تفاوت معلوم غلط فہمی نہیں ہوتی، پھر کیا استبعاد اور کیا تاُمُل رہا۔

### تقریر مقدمہ ثانی

جب یہ مقدمہ معلوم ہو گیا تو اب دوسرا مقدمہ عرض کرتا ہوں۔ کسی شے کا ظہور دوسری شے میں دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ شے اوّل کی صورت دوسری شے میں منعکس معلوم ہو جیسے آئینہ میں ہوا کرتا ہے۔

دوسری یہ کہ ایک شے کا وصف دوسری شے میں آ جاوے۔ جیسے آفتاب کا نور چاند میں، کواکب میں، ذرات میں، زمین و آسمان میں آ جاتا ہے۔ یا جیسے آتش کی حرارت پانی میں، ہوا میں، کھانے میں، پینے میں آ جاتی ہے۔

قسم اول کو ہم اپنی اصطلاح میں ”ظہورِ جمال“ کہتے ہیں اور قسم ثانی کو ”ظہورِ کمال“۔ مگر یہ بات ملحوظِ خاطر ناظرین اوراق رہے کہ قسم اول میں فقط صورت کا ظہور ہونا چاہئے، وہ صورت اچھی ہو یا بُری۔ اور قسم ثانی میں وصف کا ہونا چاہئے، وہ وصف اچھا ہو یا بُرا ہو۔ غرض لفظ جمال و کمال کو دیکھ کر کوئی صاحب دھوکا نہ کھائیں۔ اصطلاح میں معنی لغوی یا عرفی کی پابندی ضرور نہیں۔ گو اس بحث میں معنی عرفی اور لغوی کے ملحوظ رکھنے میں کچھ حرج نہیں۔ کیونکہ اصل مقصد کے خدا کے ظہورِ جمال اور ظہورِ کمال کے احکام کا بیان کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہاں جمال اور کمال دونوں باعتبار معنی لغوی و عرفی پورے پورے ہیں۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب یہ گزارش ہے کہ خدا کے یہاں بھی دونوں ظہور ہیں۔

ظہورِ جمال کا حال اور اُس کیفیت اور محلِ ظہور تو مفصل معلوم ہو چکے۔ یعنی بیت اللہ اور بیت المقدس میں بایں وجہ کہ انطباع صورتِ محبوبیت و صورتِ حکومت ہے ظہورِ جمال خداوندی کا اقرار لازم ہے۔ بالخصوص خانہ کعبہ میں ظہور تو ہر طرح سے ظہورِ جمال ہی ہے۔ کیونکہ وہ محلِ انطباع صورتِ جمیل ہے۔ چنانچہ پہلے مشرّح معلوم ہو چکا۔

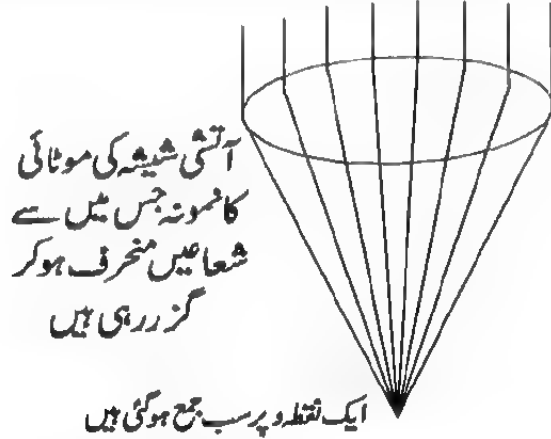
### اثباتِ ظہورِ کمالِ خداوندی

رہا ظہورِ کمال.... ہر چند اُس کے ثبوت کے مضامین بھی معروض ہو چکے ہیں، مگر چونکہ بغرض اثباتِ ظہورِ کمال معروض نہیں ہوئے، تو اب تصریح لازم ہوئی۔ سنئے! بکر رسہ کر یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ خدا کی عطاء ہے۔ وجود سے لے کر آخر تک کوئی صفت و جودِ مخلوقات میں خانہ زاد نہیں۔ مگر یہ ہے تو پھر تمام کائنات میں ظہورِ کمالِ خداوندی ہوگا۔ صفت و جود سے وہ صفات

مراد ہیں جو وجود کے ساتھ خاص ہیں جو کہ بقیض وجود موجودات میں نمایاں ہوئیں جیسے علم، سمع و بصر اور قدرت وغیرہ، ممکنات میں ظاہر ہیں جن کا منشاء وجود ہے۔ کچھ اتنا فرق ہے کہ بوجہ فرق قابلیت کہیں کسی صفت کا زیادہ ظہور ہوگا، کہیں کسی صفت کا کم۔ مثال مطلوب ہو تو میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آئینوں میں نور آفتاب زیادہ آتا ہے اور اُن میں سے بھی آتشیں شیشہ میں حرارت آفتاب زیادہ آتی ہے۔ سو یہ فرق قابلیت نہیں تو اور کیا ہے۔

مگر جیسے صفات آفتاب کے ظہور میں بوجہ فرق قابلیت یہ تفاوت ہے، ایسے ہی صفات خداوندی میں بھی بوجہ فرق قابلیت یہ تفاوت ہوتا ہے، یہی وجہ ہوئی کہ انسان میں ”علم و فہم اور حکمت“ کا بہ نسبت تمام کائنات زیادہ ظہور ہے، اور ملائکہ میں بہ نسبت تمام مخلوقات ”قدرت“ کا زیادہ ظہور ہے۔ ورنہ اتصال وجود میں جو مجمع جملہ صفات کمال ہے چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں تمام ممکنات ایسی ہی مستادی الاقدام ہیں جیسے شعاعوں کے اتصال ۛ جس طرح عام شیشہ سے شعاعوں کا اتصال ہوتا ہے اسی طرح آتش شیشہ سے ہوتا ہے۔ لیکن آتش شیشہ سے گذرتی ہوئی جو شعاعیں کسی کپڑے پر پڑتی ہیں تو کپڑا سلگ اٹھتا ہے، اتنے ہی فاصلہ پر اگر سادہ شیشہ نصب کر دیا جائے تو جو شعاعیں اُس سے گذرتی ہوئی کپڑے پر پڑیں گی اُن کا عام شعاعوں سے زیادہ کوئی اثر نہ ہوگا۔ سادہ شیشہ اور آتش شیشہ میں شعاعوں کا مرور اُن کی قابلیت کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مختلف آثار ظاہر ہوتے ہیں۔ سادہ شیشہ ہماری مراد ایسا شیشہ ہے جس کی ساخت یعنی دبازت وسط اور اطراف سب جانبوں سے برابر ہو، آتش شیشہ محدب ہوتا ہے۔ یعنی وسط میں موٹائی ہوتی ہے اور اطراف میں اُس سے کمی۔ سادہ شیشہ سے شعاعیں سیدھی گذر جاتی ہیں شیشہ کے جسم سے گذرنے کا اُن کے مستقیم ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ محدب یا آتش شیشہ سے جب شعاعیں گذرتی ہیں تو اُن کا رخ وسط کی طرف ترچھا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک خاص دُوری پر پہنچ کر سب وسط میں جمع ہو جاتی ہیں۔ جس کے نتیجے میں وہ حرارت بھی جو شیشہ کی سطح پر شعاعوں کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے وسط میں جمع ہو کر سورج کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ جس میں وصف اخراق نمایاں ہوتا ہے، اسی

لئے اس کو آتش شیشہ کہتے ہیں نقطہ مندرجہ ذیل میں ایک محدب شیشہ ہے۔



اس سے شعاعوں کے سطح پر گرنے اور ان کے وسط کی طرف انحراف کی کیفیت معلوم ہوگی اور سطح سے شعاعوں کے گذرتے وقت جو ترچھا پن ہوتا ہے اُس کا انداز بھی ظاہر ہو جائے گا۔ پھر مناسب دوری (د) پر تمام شعاعوں کا اجتماع اور محل شعلہ بھی واضح ہو جائے گا۔ یہ فرق قابلیت ہے جس سے صفات آفتاب کے ظہور میں نمایاں تفاوت واقع ہو گیا۔ اس فرق کا انتساب فاعل یا مؤثر کی جانب نہیں کیا جائے گا۔ مفعول یا فاعل ہی کی طرف صحیح ہوگا۔ کچھ میں جو منبع نور و حرارت ہیں آتشیں شیشہ وغیرہ شیشہ جات و اجسام برابر ہیں۔

اگر یہ فرق فاعل کی طرف سے ہو تو کیونکر ہو۔ فاعل یعنی مؤثر تو دونوں جگہ ایک ہے۔ وہاں تمام اجسام میں شعاعیں مؤثر ہیں۔

یہاں تمام ممکنات میں وجود مؤثر، بجز اس کے کہ وہاں بھی اور یہاں بھی یہ فرق قابل کی طرف سے ہو اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ بالجملہ بوجہ فرق قابلیت منجملہ صفات کمال خداوندی انسان میں علم اور ملائکہ میں قدرت نے زیادہ ظہور کیا۔

کمالِ علم خداوندی سے مشرف ہونے کی وجہ سے ہی

آدم علیہ السلام و بنی آدم مستحق خلافت قرار پائے

اور اسی لئے مشرف بہ خلافت حضرت آدم اور حضرت بنی آدم ہوئے۔ ملائکہ کو

باوجود کمال کمالات عملی یہ شرف میسر نہ آیا۔

## فلسفہ ”خلافت“

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خلافت معاملات باہمی یعنی اُن امور اختیار یہ میں ہوا کرتی ہے جو دوسروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ احوال ذاتی اور افعال لازمہ میں یا ایسے افعال میں جن میں دوسروں سے تعلق نہ ہو خلافت اور نیابت کی گنجائش نہیں۔ یہ کسی نے نہ سنا ہوگا کہ خوردنوش، بول و براز و صحت و مرض و موت و حیات میں کوئی کسی کا خلیفہ بنا ہو۔ البتہ حکومت و ہدایت و بیع و شراء وغیرہ معاملات اختیار یہ میں ایک دوسرے کا خلیفہ ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ سب معاملات بے علم متصور نہیں۔ ہدایت کا علم پر موقوف ہونا تو بے کہے سب کو معلوم ہے۔ رہی حکومت۔

اگر بطور انصاف ہو تو قوانین حکومت کا علم اور تمیز انصاف و ظلم چاہئے، ورنہ اتنا علم لابدی (ضروری) ہے کہ کیا حکم دیتا ہوں اور کس پر حکم کرتا ہوں۔

علیٰ ہذا القیاس بیع و شراء میں نفع ہر کسی کو مقصود ہوتا ہے، اور وہ بے علم نرخ و تمیز اقسام بیع متصور نہیں۔ ادھر حقوق بائع و مشتری کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ان معاملات میں وہ شخص زیادہ مستحق خلافت ہوگا۔ جو علوم ضروریہ میں اوروں سے زیادہ ہو۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ من جملہ معاملات اختیار یہ خدا اور بندے کے بیچ میں معاملہ ہدایت و حکومت یقینی ہے، اور پھر ان میں خدا ہادی اور حاکم ہے اور بندہ گمراہ و طالب ہدایت اور محکوم متلاشی (یعنی جو یائے) احکام۔ اور پھر اُس کے ساتھ ضرورت خلافت اس سے زیادہ ہے جو بندوں میں باہم ہوا کرتی ہے۔

یعنی خدا تک ہر کسی کو رسائی نہیں، اور دنیا کے ہادیوں اور حکام تک ہر کسی کو رسائی ممکن ہے، اگرچہ دشوار ہو۔ پھر اس کے ساتھ اختیار تو کیل و استخلاف اوروں کی نسبت خدا کو زیادہ حاصل ہے۔ اس لئے نظر بر کرم خداوندی عقل اس پر شاہد ہے کہ خداوند قاضی الحاجات نے ہم محتاجوں کی رفع ضرورت کے لئے بالضرور ہدایت و تنقید احکام کے لئے بڑے بڑے ذی علموں کو اپنا خلیفہ مقرر کیا ہوگا۔

تین گروہوں یعنی فرشتوں، جنات و انسانوں میں سے خلافت کے مستحق صرف بنی آدم کیوں قرار دیئے گئے

مگر ادھر جو غور کیا تو تین گروہ کی طرف بوجہ و فور علم احتمال خلافت تھا۔ فرشتے، جنات، انسان۔ ان کے سوا جمادات، نباتات، حیوانات میں بوجہ بے شعوری اور بے علمی امکان خلافت خداوندی نظر نہ آیا۔ لیکن فرشتوں اور جنات تک تو وہی نارسائی موجود ہے، اس لئے یہی یقین ہے کہ خلفاء خداوندی اگر ہوں گے تو انہیں حضرات بنی آدم میں ہوں گے۔

بنی آدم میں خلافت کے مشاہدے سے یہ نتیجہ نکالنا

کہ مدار علیہ خلافت یعنی علم میں بنی آدم بڑھے ہوئے ہیں

ادھر دیکھا تو بنی آدم میں ہر قرن میں کارفرمایان حکومت اور راہ نمایان ہدایت اپنے کام میں مشغول رہے ہیں۔ اور بکثرت مدعیان خلافت گذرے ہیں۔ اس وجہ سے یہ یقین ہو گیا کہ یہ خلافت بنی آدم میں ہے تو وجہ استحقاق خلافت یعنی علم بھی ان میں اوروں سے زیادہ ہوگا۔ ادھر اس یقین کے لئے یہ خیال اور بھی مؤید ہو گیا کہ باوجود ہجوم ضرورات و حوائج و مشاغل کثیرہ ضروریہ و غیر ضروریہ علم میں بنی آدم نے وہ ترقی کی ہے کہ اُس سے زیادہ متصور نہیں۔ اس عقل خداوندی کی بدولت مکنونات ذات و صفات و ”اسرار احکام خداوند عالم“ کا پتہ لگایا۔

اور معلومات تو درکنار۔ ملائکہ اور جنات کی ترقی علمی نہ دیکھی نہ سنی۔ البتہ اُن کے زور قدرت کے افسانے دیکھے نہیں تو سُنئے اس کثرت سے ہیں کہ گنجائش انکار باقی نہیں، بالخصوص ملائکہ کا حال تو کچھ نہ پوچھئے، اخبارِ راست بازانِ دین، انبیاء اور صدیقین اس پر ناطق ہیں کہ احیاء و اموات و حملِ عرشِ اعظم و تحریکِ اجرامِ علویہ وغیرہ اُمورِ عظام سب انہیں کے حوالہ ہیں، یہاں تک کہ بذریعہ نَفخِ صورِ عالم کا برباد ہونا اور پھر قائم ہونا بھی انہیں کے زور اور قدرت سے متعلق ہے۔

ادھر اپنی عقلِ نارسا کو دوڑایا تو وہ بھی یہ خبر لائی کہ ممکنات یعنی مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ خدا کا فیض ہے۔ پر اس طرح کہ جیسے قالب میں مقلوب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مضمون کی طرف اشارہ بقدر کفایت پہلے گذر چکا، اور اُس سے زیادہ نہ اہل فہم کو ضرورت، نہ ان اوراق میں گنجائش، اس صورت میں موافق قاعدہ قالب و مقلوب جتنا ادھر ابھار ہوگا اتنا ہی ادھر گہراؤ ہوگا۔

## معاملات کا تعلق صفاتِ متعدیہ سے ہے

### اور افعالِ غیر متعلقہ بالغیر کا صفاتِ لازمہ سے

مگر ادھر دیکھا تو معاملات سے صفاتِ متعدیہ، علم و ارادہ و قدرت وغیرہ کو متعلق پایا اور احوالِ ذاتیہ اور افعالِ لازمہ غیر متعلقہ بالغیر کو صفاتِ لازمہ سے مربوط پایا۔ چنانچہ حکومت و ہدایت و بیع و شراء وغیرہ معاملات اختیار یہ کے برتاؤ سے، اور خورد و نوش و بول براز و صحت و مرض و موت و حیات وغیرہ احوال و افعال لازمہ غیر متعلقہ بالغیر کے مشاہدے سے خود ظاہر ہے۔ (کہ یہ سب صفات لازمہ حیات وغیرہ سے مربوط ہیں)۔

## صفاتِ متعدیہ میں سے علم سب سے اوپر اور مخلوقات

### میں سے باعتبار حاجت انسان سب سے نیچی ہے

مگر صفاتِ متعدیہ میں دیکھا تو علم کو سب سے اوپر اور سب پر حاکم پایا۔ اور مخلوقات میں باعتبار حاجت دیکھا تو انسان سب سے نیچے نظر آیا۔ علم کا ارتقاع (برتری) تو خود ظاہر ہے، البتہ انسان کا انحطاط باعتبار حوائج محتاج بیان ہے۔

## ملائکہ کا مرتبہ احتیاج

اس لئے یہ گزارش ہے کہ ملائکہ تو حاجات کے حساب سے ایسے ہیں کہ گویا کسی بات میں محتاج ہی نہیں۔ زن و فرزند، خورد و نوش و لباس، مکان، گھوڑا، سواری،

اسباب، اثاث البیت وغیرہ ضروریات میں سے کسی چیز سے سروکار ہی نہیں۔

### جنات کا مرتبہ احتیاج

رہے جنات تو بوجہ نیرنگی ظہور و اختیار پرواز و حرکات سریعہ و طاقت حمل و انقال باوجود احتیاج بہت سے اسباب سے غنی و مستغنی۔

### جمادات کا مرتبہ احتیاج

اُن کے سوا جمادات تو ”علویہ“ ہوں یا ”سفلیہ“ سوائے موجود و وجود بظاہر اور کسی کے محتاج نہیں۔

### نباتات کا مرتبہ احتیاج

اور نباتات کو دیکھا تو علاوہ موجود و وجود، زمین کے بھی محتاج ہیں اور پانی کے بھی محتاج ہیں، ہوا کے بھی محتاج، حرارتِ آفتاب کے بھی محتاج۔ غرض موافق اربعہ عناصر داخلہ (جو اُن کے ارکانِ جسم ہیں) ان چار ارکانِ خارجہ (یعنی خاک اور ہوا، پانی اور آگ) کی بھی اُن کو ضرورت ہے۔

### حیوانات کا مرتبہ احتیاج

اور حیوانات کو دیکھا تو اُن ضروریاتِ مذکورہ کی ضرورت تو تھی ہی، اُس کے ساتھ خورد و نوش کی ایک اور شاخ لگی ہوئی ہے۔

### انسان کا مرتبہ احتیاج

رہے حضرت انسان، اُن کو دیکھا تو سراپا حاجت پایا، پھر جس چیز کو دیکھے زمین سے لے کر آسمان تک وہ سب اُنہیں کی کارِ برآری کے لئے مہیا۔ زمین، پانی، ہوا، آگ، چاند، سورج، ستارے، نباتات، حیوانات سب اُس کے کام کے، پر وہ کسی کے کام کا نہیں۔ زمین وغیرہ اشیاءِ مذکورہ نہ ہوں تو انسان کو زندگی و بالِ جان ہو جائے، مر نہیں تو ناک میں دم ضرور آجائے، پر انسان نہ ہو تو کسی کا کچھ نقصان نہیں۔



ادھر علم طب کی شرح و بسط پر نظر کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نباتات و حیوانات تو درکنار، اجرام علویہ و سفلیہ بھی اُسی کے لئے ہیں

﴿ابر و بادومہ و خورشید و فلک درکارند تا تو تانے بکف آری و بہ غفلت نہ خوری  
ہمہ از بہر تو سرکشند و فرماں بردار شرط انصاف نباشد کہ تو فرماں برداری﴾  
یعنی چاند، سورج، ستارے وغیرہ۔

اس کثرت حاجات سے یوں نمایاں ہے کہ انسان سے زیادہ کوئی محتاج نہیں، اور اس وجہ سے وہ اتنا نیچے گرا ہوا ہے کہ اُس سے زیادہ نیچے اور کوئی نہیں۔ ﴿کما قال اللہ سبحانہ و تعالیٰ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِیْنِ الْآیَۃ اب اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ خلافت کی قابلیت انسان کے سوا کسی میں نہ تھی۔ نہ جنات میں، نہ فرشتوں میں۔﴾ اور خیر کوئی اور اُس سے نیچے ہو کہ نہ ہو، فرشتوں اور جنات سے اُس کا نیچے ہونا یہاں تو درکار ہے۔ حیوانات اور نباتات اور جمادات میں تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ بوجہ بے علمی اور بے شعوری لیاقتِ خلافت ہی نہیں۔ ہاں ملائکہ اور جنات میں یہ لیاقت موجود ہے، انہیں کی نسبت باعتبارِ حوائج کم و زیادہ ہونا درکار ہے۔ تاکہ مطلبِ اصلی اس پر متفرع ہو۔ سو ان دونوں کی نسبت انسان کا حوائج میں زیادہ ہونا معلوم ہی ہو چکا، جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باعتبارِ احتیاج وہ ان دونوں سے نیچے گرا ہوا ہے۔

علاوہ بریں مادّہ انسانی خاک ہے اور مادّہ ملکی نور پاک ہے۔ رہے جنات وہ بھی آتش ہیں اُن کا مادّہ نور مصفا نہیں تو کیا ہوا، آخر پھر نور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مادّہ انسانی کس قدر ان دونوں کے مادّوں سے گرا ہوا ہے۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خاک کو سب سے نیچے جگہ ملی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مرتبہ اور مقامِ اصلی میں ہر کوئی اپنے مادّہ کا تابع ہوتا ہے۔ گو استفادہ کمالات کے بعد اوروں سے بڑھ جائے۔ غرض مقامِ انسانی باعتبارِ اصل سب سے نیچے ہے۔ اس لئے موافقِ یادداشت قاعدہ قالب و مقلوب یوں خیال میں آیا کہ وہ صفت جو سب میں اُوپر اور سب سے مستغنی ہے اُس

میں منعکس ہوگی کون سی صفت ہے؟ یہی علم ہے جو منجملہ صفاتِ کمالات سب سے اوپر ہے اور سب سے مستغنی ہے اور سوا اس کے اور سب صفاتِ کمالات اُس کے نیچے اور اُس کی محتاج۔ کسی چیز کا علم نہ ہو تو اُس کا ارادہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اور قدرت بھی اُس سے متعلق نہیں ہو سکتی۔ اور علم کو ارادہ و تعلق قدرت کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ یہ مضمون پہلے، اس سے زیادہ عرض کر چکا ہوں۔ بالجملہ علم میں انسان کا نمبر اول نظر آتا ہے، اس لئے مستحقِ خلافت خداوندی اُس کے ہوتے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

### ملائکہ کو خلافت نہ ملنے کی وجہ

اور ہو تو کیونکر ہو، اُس کے سوا اگر نظر پڑتی ہے تو ملائکہ پر پڑتی ہے۔ کیونکہ اُن کی اطاعت کی یہ کیفیت کہ سوائے امتثالِ امر اور کچھ کام ہی نہیں، اور زُہد و تقویٰ کی یہ حالت کہ نوبت بہ عصمت پہنچی۔ چنانچہ ان دونوں مضمونوں پر آیت قرآنی لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ O (وہ اللہ کے حکم کے خلاف نہیں کرتے جو اس نے اُن کو دیا اور اُس کام کو کرتے ہیں جس کا اُن کا حکم دیا جاتا ہے) شاہد ہے۔

مگر یہ سب کچھ مسلم، بالخصوص بہ مقابلہ بنی آدم جن کی شورہ پشیمان عیاں ہیں، لیکن اس کو کیا کیجئے کہ ان سب کا حاصل کمالِ عبادت ہے۔ اور عبادت منجملہ کمالات و صفات خالق نہیں، بلکہ خواصِ مخلوقات میں سے ہے اور ظاہر ہے کہ خلافت کے لئے مستخلف کا کمال درکار ہے۔ یعنی خلیفہ میں مستخلف کے یعنی جس کا خلیفہ قرار دیا جائے اُس کے کمال کے ہونے کی ضرورت ہے۔ اور عبادت و فرماں برداری خالق جل مجدہ کے کمالات میں سے نہیں اس کا تعلق مخلوق سے ہے۔ اور (یعنی کوئی دوسرا) کمال ہو کہ نہ ہو، ہاں علم البتہ صفتِ اولیٰ خداوندی ہے اور بایں نظر کہ سوا اس کے کوئی صفت منجملہ صفاتِ متعلقہ بالغیر باعتبار تعلق قدیم نہیں، گو باعتبار تحقق قدیم ہو اُس کو اگر خاصہ خداوندی کہئے تو بجا ہے۔ بعض صفات ایسی ہیں کہ اُن کا تعلق صرف ذات سے ہے جیسے حیات کہ اس کا تعلق صرف ذات موصوف بالِحیات سے ہے، یہ باعتبار تحقق اور باعتبار تعلق ہر طرح قدیم ہے۔

اور بعض صفات ایسی ہیں کہ ان کا تعلق غیر سے ہوتا ہے۔ ایسی صفات تحقق کے اعتبار سے قدیم ہیں مگر تعلق کے اعتبار سے قدیم نہیں سوائے علم کے کہ باوجود اس بات کے کہ اس کا تعلق غیر سے ہے مگر یہ صفت یعنی علم تحقق اور تعلق ہر دو اعتبارات سے قدیم ہے۔ ایسی صفت کو اگر خدا کی صفت خاصہ کہا جائے اور یہ تسلیم کیا جائے کہ جو مخلوق اس صفت کی حامل ہے وہ خدا کی اُس صفت کی حامل ہے جو اس کی صفت خاصہ ہے۔ تو بجا ہوگا کہ یعنی ارادہ، مشیت، قدرت، تکوین خدا کے حق میں قدیمی ہیں، پر مرادات، اشیاء اور مقدورات اور ملکوتات کے ساتھ اُن کا تعلق قدیمی نہیں۔ ورنہ عالم قدیم ہوتا۔ چنانچہ ظاہر ہے اور علم قدیم ہو تو کچھ حرج نہیں (معلومات خواہ بتدریج بعد میں ظہور میں آئیں)

## قدامتِ علم کا اثبات ہر دو حیثیات یعنی تحقق و تعلق کے اعتبار سے

بلکہ بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم نہ ہو تو حرج ہے۔ اس معما کی کما بینگی تو شرح ہی نہیں کر سکتا، ان اوراق میں اس کی گنجائش کہاں۔ پر اشارہ اجمالی کئے جاتا ہوں۔ افعال اختیار یہ میں علم مراد کا سابق ہونا ضروری ہے۔ مگر جب علم خداوندی افعال خداوندی سے مقدم ہوگا تو زمانہ سے اُس کی سبقت خواہ مخواہ مسلم ہوگی۔ اور جب علم کی سبقت زمانہ سے مسلم ہوگی تو پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ علم الہی کا تعلق فلاں شے سے فلاں زمانہ میں ہوا اور اس سے پہلے نہ تھا جیسے مثلاً قدرت کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ قدرت الہی سے فلاں شے فلاں زمانہ میں وجود میں آئی تو علم تحقق اور تعلق دونوں کے اعتبار سے قدیم ثابت ہوگا۔ بنا بریں آگے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ”علم“ زمانہ پر سبقت رکھتا ہے۔ کیونکہ جیسے انقلابات مکانی شمس و قمر و کواکب کو دیکھ کر ہم یہ سمجھ جاتے ہیں کہ ہونہ ہو زمین یا علویات مذکورہ متحرک ہیں، حالانکہ خود حرکت محسوس نہیں ہوتی۔

ایسے ہی انقلابات عدم و وجود وغیرہ انقلابات زمانے کو دیکھ کر یہ سمجھ میں آتا

ہے، کہ یہاں بھی کوئی حرکت ہے جو یہ انقلاب ہے۔

ورنہ انقلاب کی پھر کوئی صورت نہیں۔

## انقلاب منجملہ خواص حرکات ہے

کیونکہ انقلاب منجملہ خواص حرکات ہے۔ اگر حرکت کے ساتھ انقلاب مخصوص نہ ہوتا تو انقلاب سے حرکت کو نہ پہچان سکتے اور علم حرکات شمس و قمر وغیرہ کو اکب، یا حرکت زمین ہرگز یقینی نہ ہوتا۔ یعنی جیسے اب اس میں تاثر مل ہے کہ کون متحرک ہے (شمس وغیرہ کو اکب یا زمین؟) خود حرکت میں بھی تاثر ہوتا۔ (کہ حرکت کیا چیز ہوتی ہے) مگر انقلاب، خواص حرکات میں سے ٹھہراتو پھر انقلابات زمانی یعنی انقلاب وجود و عدم بھی ضرور حرکت پر دلالت کرے گا اور وہ ایسی حرکت ہوگی کہ اس سے اوپر اور حرکت نہ ہوگی، کیونکہ وجود و عدم سے اوپر کوئی مفہوم ہی نہیں۔ سو ایسی حرکت وہی ہو سکتی ہے جو بوجہ ایجاد خداوندی یعنی افعال خداوندی سمجھ میں آسکتی ہے، کیونکہ مخلوقات کا وجود و عدم خدا کی ایجاد و اعدام کی بدولت ہے۔

انقلاب وجود حرکت وجودی پر دلالت کرتا ہے

جیسے انقلاب مکانی حرکت مکانی پر

مگر جیسے انقلاب مکانی حرکت مکانی پر دلالت کرتا ہے، انقلاب وجود حرکت وجودی پر دلالت کرے گا۔ علیٰ ہذا القیاس جیسے حرکت مکانی میں ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے، حرکت وجودی میں ایک نیا وجود آئے گا۔ مگر چونکہ قبل حرکت محض عدم ہوتا ہے، اور بعد انتہاء حرکت مذکورہ بھی محض عدم ہو جاتا ہے تو حرکت فی الوجود ایسی ہوگی جیسی حرکت عکس آئینہ میں۔ چنانچہ اگر ایک بڑے آئینہ پر شمع رکھی جائے تو اس کے عکس کا آئینہ میں مشاہدہ ہوگا۔ اب اس کو سرکانے سے جو حرکت اُس عکس میں پیدا ہوگی اس کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ منعکس شے سابق مقام سے معدوم اور اس سے آگے موجود ہوتی جا رہی ہے۔ یہ وجود و عدم کا تعاقب صرف عکس میں ہے اور یہ تجدید امثال ایک حرکت ہے۔ اگر نہ اگر مثل حرکت اصل (یعنی اصل متحرک کی مانند) ہوا کرتی تو لازم یوں تھا کہ جیسے قبل حرکت مکانی بھی مثلاً متحرک کسی مکان میں

ہوتا ہے اور بعد انتہاء حرکت بھی کسی مکان ہی میں ٹھہرتا ہے، ایسے ہی یہاں بھی قبل حرکت اور بعد حرکت وجود ہی ہوا کرتا اور باوجود حدوث قدم ہوتا۔ غرض معلومات خداوندی بوجہ تحریک ارادہ آئینہ وجود کے مقابل آکر اس میں منعکس ہو جاتی ہے، اور بعد زوال تقابل انعکاس موقوف ہو جاتا ہے اور اس لئے وجود سے کچھ سرکار نہیں رہتا۔

علم کا وجود زمانہ سے بھی مقدم ہے

بالجملہ حرکت مذکورہ سب میں اوپر ہے۔ ادھر زمانہ کو دیکھا تو اُس میں ایسا تجدد دیا جس کے اوپر تو تجدد و نظر نہیں آتا، بلکہ اور تجددات یعنی حرکات اُس کی محتاج ہیں۔ اُس کے اس علو مراتب سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ وہی حرکت ہے جو تحریک ارادہ الہی سے مسافت وجود میں پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ نہ اس محرک سے اوپر کوئی محرک، نہ اس مسافت (یعنی مسافت وجود) سے اوپر کوئی مسافت، اس لئے حرکت فیما بین یعنی تجدد فیما بین محرک مذکور و مسافت مذکورہ بھی وہی تجدد ہوگا جس سے اوپر اور تجدد یعنی حرکت نہ ہو۔

ہم کو حرکت کا علم کیونکر ہوا

اور چونکہ وہ حرکت ہمارے وجود میں موجود ہے تو ہم کو یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ اب اتنی دیر ہوئی اور اب اتنی۔ ورنہ زمانہ جیسی غیر محسوس چیز کا پتہ لگنا معلوم۔

نتیجہ کلام... یعنی مثل ذات کے علم الہی بھی قدیم بالفعل ہے

مگر جب زمانہ اس حرکت کو قرار دیا جو تحریک ارادہ الہی سے پیدا ہوتی ہے تو لاجرم علم سے زمانہ متاخر الوجود ہوگا (کیونکہ علم ارادہ سے مقدم ہے جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے) اور اس لئے بہ نسبت علم خداوندی اس بات کے کہنے کی گنجائش نہ ہوگی کہ اس وقت میں تھا اور اس وقت میں نہ تھا، بلکہ خواہ مخواہ یہ بات مسلم ہوگی کہ جیسے ذات خداوند قدیم ہے ایسے ہی علم بالفعل خداوندی بھی قدیم ہے۔

## منجۃ زمانہ کے حدوث کا اثبات

اس تقریر میں اس مضمون کے باور کرنے سے کہ ہر دم نیا وجود آتا ہے جیسے مسئلہ تجدد و امثال حل ہو جاتا ہے، ایسے ہی زمانہ کے حرکت ارادی ہونے سے اُس کے حدوث کا یقین ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حرکت ارادی ایجادی کے لئے (یعنی کسی چیز کو موجود کر دینے کے لئے ارادہ کی حرکت کے لئے) جیسے یہ ضرور ہے کہ اول عدم متحرکات یعنی مخلوقات ہو۔ ایسے ہی یہ بھی ضرور ہے کہ اول وہ حرکت نہ ہو۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ زمانہ جانب ماضی میں غیر متناہی نہیں، متناہی ہے۔ مگر جب یہ دیکھا جائے کہ یہ مانع انتہا کی جانب میں نہیں ہے تو یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل کی جانب میں لاتناہی ہو۔ گویا جس وجہ کہ وجہ ”ضرورت“ نہیں (اس لئے) استمرار و لاتناہی استقبال کو ضروری بھی نہیں۔ اور (بالخصوص) جب یہ خیال کیا جائے کہ ”موجود“ نہ ہو۔ یعنی جب یہ خیال کیا جائے کہ کوئی ممکن جس کو موجود کرنے کے لئے ارادہ کو حرکت ہوتی ہے اور اسی حرکت ارادے کے نتائج کا نام زمانہ ہے وجود ہی میں نہ لایا جائے تو جب اس حرکت ارادے کے متعلقات ہی نہ ہوں گے تو نتائج حرکات ارادہ بھی نہ ہوگا، یعنی زمانہ ہی نہ رہے گا تو استقبال کی لاتناہی بھی حرف غلط بن جاتی ہے۔ **فائدہ:** واضح رہے کہ تجدد و امثال اور تعریف زمانہ پر اس سے زیادہ واضح کلام حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مصابح التراتج و تقریر دل پذیر میں کیا ہے۔ جس کو شوق ہو وہاں مطالعہ کرے۔

## خلاصہ کلام و رجوع بمقصد

الحاصل علم ”بالفعل“ قدیم خدا ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ قدم بعجب ضرورت ایجاد ہے۔ سو سوائے خالق اور موجد ہی کون ہے جو اس کا علم قدیم ہو۔ اور سوائے علم منجملہ صفات کلمات (یعنی ارادہ، قدرت وغیرہ) اور کوئی صفت (جو ممکنات کو وجود میں لانے میں کام کرتی ہے) ایسی نہیں کہ بالفعل ہو کر قدیم ہو۔ اس لئے یوں ہی کہنا پڑے گا کہ علم بالفعل قدیم خاص خدا کی صفت ہے۔ اور اس لئے بھی خلیفہ خداوندی میں اُس کا ہونا ضرور ہے۔ کیونکہ خلافت کو یہ ضرور ہے کہ جس کا خلیفہ ہو اُس کا

کمال اُس میں ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مکتبوں اور مدرسوں اور خانقاہوں اور اکھاڑوں کی خلافتوں میں اس پر نظر ہوتی ہے کہ کون شخص اپنے اُستاد اور پیر کے کمال میں اپنے اقران و امثال سے ممتاز ہے۔ بالجملہ خلافتِ خداوندی اُس کا حصہ ہے جو علم میں اور دلوں سے ممتاز ہو سو یہ بات سوائے حضرت انسان اور کسی میں نظر نہ آئی۔ اس لئے باوجود شورہ پشتی و ظلم و جہول ہونے کے یہ دولت اُن کے حصہ میں آئی۔

آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا اور یوسف علیہ السلام کو

بھائیوں کا سجدہ کس نوعیت کا تھا؟

مگر جب یہ خلیفہ اور قائم مقامِ خداوندی ہوئے تو جیسے جانشینانِ شاہی کے لئے بعد جانشینی آدابِ شاہی بجالانے ضرور ہوتے ہیں، بالخصوص اُن کے ذمے جن کی طرف تہمتِ انحراف و بغاوت بھی ہو، ایسے ہی جانشینانِ خداوندی کے لئے آدابِ خداوندی چاہئیں، خاص کر اُن صاحبوں کو جن کی طرف سے خلافتِ خلیفہ میں رخنہ اندازی ہو چکی ہے۔

ملائکہ علیہم السلام سے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرانے کی مصلحت

سو حضرت آدم علیہ السلام کی خلافت میں تو حضراتِ ملائکہ کو کلام تھا۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کی خلافت میں برادرانِ یوسف علیہ السلام کو گفتگو تھی، اس لئے یہ لازم ہوا کہ حضراتِ ملائکہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہٴ خلافت کریں، تاکہ وہ انکارِ مبدل باقرار ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ گو حضراتِ ملائکہ معصوم ہیں اور حضراتِ انسانی سراپا گناہ، مگر چونکہ وہ مظہرِ قدرت ہیں اور یہ مظہرِ علم، چنانچہ آیت وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (اور علم دے دیا اللہ تعالیٰ نے آدم (علیہ السلام) کو سب چیزوں کے اسماء کا۔ (سورہ بقرہ، آیت 31) اس پر شاہد ہے۔ اور قدرتِ منجملہ توابعِ علم ہے۔ اس لئے ملائکہ کو لازم ہے کہ بہ نسبتِ حضراتِ انسانی مُقَداد اور کار گزار ہو کر رہیں۔ چنانچہ واقفانِ قرآن و حدیث کو معلوم ہوگا کہ انسان کے تمام کاروبار ملائکہ کے سپرد ہیں۔

## برادرانِ یوسف علیہ السلام سے یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرانے کی مصلحت

اُدھر یہ مناسب ہوا کہ برادرانِ یوسف علیہ السلام حضرت یوسف علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ تاکہ وہ سرکشی اور بغاوتِ مبدل بہ نیاز و اطاعت ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ ہر چند برادرانِ یوسفی صاحبِ انوار و برکات ہیں، مگر حضرت یوسف علیہ السلام کچھ اور ہی چیز ہیں۔ وہ علم اور اُس کی قبولیت جس پر آیت

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ۔

﴿اور اسی طرح تمہارا رب تم کو منتخب کرے گا اور (تم کو علوم و قیقہ بھی دے گا مثلاً) تم کو خوابوں کی تعبیر کا علم دے گا۔﴾ (۶/۱۲)

اور آیت نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ ط وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ۔

﴿ہم جس کو چاہتے ہیں (علم میں) خاص درجوں تک بڑھا دیتے ہیں۔ اور تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے۔﴾ (۷۶/۱۲)

اور آیت ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي۔

﴿یہ بتلادینا اُس علم کی بدولت ہے جو مجھ کو میرے رب نے تعلیم فرمایا ہے۔﴾ (۳۷/۱۲)

اور آیت وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا۔ ﴿اور جب وہ اپنی

جوانی کو پہنچے ہم نے اُن کو حکمت اور علم عطا فرمایا۔﴾ (۲۲/۱۲) دلالت کرتی ہے انہیں کے ساتھ مخصوص ہے۔

## یوسف علیہ السلام کے والدین کے سجدہ کرنے کی وجہ

بالجملہ مسجودیتِ آدمی اور مسجودیتِ یوسفی وہ حق خلافتِ خداوندی ہے، اور خلافتِ خداوندی

ثمرہ علم، اس لئے وقتِ سجدہ برادرانِ یوسف علیہ السلام والدینِ یوسف علیہ السلام کو بھی کرنا پڑا۔ گواہ اول سے واجب الاداء بوجہ سرکشی سابقہ برادرانِ یوسف علیہ السلام ہی پر تھا۔



عالم ربانی کی فضیلت عباد دوز ہا د پر، اگرچہ وہ مصدرِ خطا بھی ہو اس تقریر سے جیسے شرفِ علم معلوم ہوا، اور یہ معلوم ہوا کہ عالم ربانی اگر مصدرِ خطا بھی ہو تب بھی عباد دوز ہا د سے افضل اور اُن کا افسر ہی رہتا ہے۔ چنانچہ موازنہ احوال آدمی و احوال ملائکہ سے خود ظاہر ہے۔

### سجدہ آدمی و سجدہ یوسفی اور بُت پرستی میں فرق کی وضاحت

ایسے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سجدہ آدمی اور سجدہ یوسفی سجدہ خلافت تھا، سجدہ عبادت نہ تھا، جو منجملہ شرک اُس کو قرار دیا جائے اور بُت پرستی کو اس کے برابر کر دیا جائے۔ ہاں بتوں میں لیاقتِ خلافت ہوتی تو یہ بھی احتمال تھا کہ اول حکمِ اَدائے حقوقِ خلافت ہوگا، کم فہم اس کو بوجہ تشابہ عبادت سمجھ بیٹھے۔ ﴿بانی آریہ سماج نے کعبہ مکرمہ کی جانب سجدہ کرنے کو بت پرستی قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو توجیہ تم استقبالِ کعبہ کی کرو گے وہی توجہ بُت پرستی کی ہوگی۔ اس لئے جہاں بھی یہ بحث مذکور ہو حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے تنبیہ کر دی ہے کہ یہ بات تم بتوں کے بارے میں نہیں کہہ سکتے۔ اسی نظر سے یہاں گفتگو فرما رہے ہیں۔ کہ سجدہ آدمی اور سجدہ یوسفی کی وجہ جو ہم نے بیان کی ہے کہ وہ سجدہ خلافت تھا سجدہ عبادت نہ تھا۔ یہ بات تم بتوں کے حق میں نہیں کہہ سکتے، کیونکہ خلافت کے لئے علم شرط ہے وہ اینٹ پتھر وغیرہ کے بتوں میں کہاں۔ نہ یہ کہہ سکتے کہ بُت کو سجدہ کرنے کی بناء تو صحیح تھی یعنی اُن کو سجدہ کی ابتداء بھی سجدہ خلافت کے طور پر ہوئی تھی۔ مگر جاہلوں کو سجدہ عبادت اور سجدہ خلافت کی یکساں ہیئت ہونے کی وجہ سے مغالطہ لگ گیا۔﴾

مگر اس کو کیا کیجئے کہ بتوں میں لیاقتِ عبادت تو درکنار (یعنی اس بات کی لیاقت کہ اُن کو معبود قرار دیا جائے، لیاقتِ خلافتِ معبود بھی نہیں۔)

عدمِ لیاقتِ معبودیت تو اُن کی ظاہر ہے کہ نہ وہ محبوبِ اصلی اور نہ حاکمِ اعلیٰ۔ یہ دونوں باتیں خدا کے ساتھ مخصوص ہیں (اور معبودیت کی بناء ان ہی دو اوصاف پر ہے) بلکہ بُتوں میں تو محبوبیتِ حقیقی اصلی اور حکومتِ اولیٰ تو درکنار، محبوبیتِ مجازی

عرضی اور حکومت ماتحتی بھی نہیں، بلکہ اس سانحگی اصنام سے (کہ وہ انسانوں کے گھڑے ہوئے یا ڈھالے ہوئے ہیں) یوں ظاہر ہے کہ قصہ برعکس ہے۔ یعنی تقریر گزشتہ سے واضح ہو چکا ہے کہ بناء حکومت اختیار نفع و ضرر پر ہے اور بنائے بندگی احتیاج ہے۔ سو بتوں کو دیکھا تو محتاج بت پرستاں پایا۔ صورت و شکل و حرکت و سکون اصنام سب عابدان اصنام کے اختیار میں ہے۔

رہی خلافت۔ اُس کی لیاقت کا عدم اُن کی بے شعوری سے ظاہر ہے خلافت کے لئے علم درکار ہے، جہاں عقل و شعور و حسن و ادراک نہ ہو، وہاں خلافت خداوندی ہو تو کیونکر ہو۔ (فُجُوْاۤیْ اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِلٰحٌ)

## سجدہ عبادت و سجدہ خلافت اور سجدہ کعبہ و بیت المقدس میں فرق مسجودہ و مسجود الیہ ہونے کے اعتبار سے

اس تقریر سے یہ بات روشن ہو گئی ہوگی کہ سجدہ کی دو قسمیں ہیں ایک سجدہ عبادت، دوسرے سجدہ خلافت۔ اور ان دونوں میں مسجود ساجد، مسجودہ ہوتا ہے۔ یعنی سجدہ کرنے والے کا مسجود وہی ذات خاص ہوتی ہے جس کے لئے سجدہ کیا گیا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ سجدہ عبادت میں جو کوئی مسجود ہوتا ہے وہ مسجود حقیقی ہوتا ہے اور مسجود بالذات، اور سجدہ خلافت میں جو کوئی مسجود ہوتا ہے وہ مسجود بالعرض اور مسجود مجازی۔ رہا کعبہ اور بیت المقدس وہ نہ مسجودہ حقیقی ہیں، نہ مسجودہ مجازی، البتہ مسجود الیہ کہئے تو بجا ہے۔ کیونکہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) ماساجد و مسجودہ حقیقی یعنی عکس تجلی ربانی واقع ہوتا ہے۔ اور اسی سابقہ میں اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے کہ مسجود حقیقی تجلی ربانی بواسطہ عکس تجلی ربانی ہے اور کعبہ اُس کی جلوہ گاہ۔ تو کعبہ یا بیت المقدس سجدہ کرنے والے اور عکس تجلی ربانی کے درمیان میں واقع ہونے والی شے ہوئی جس کو مسجود الیہ کہہ سکتے ہیں مسجودہ نہیں کہہ سکتے۔ آگے تہمت کے تیسرے سوال کے اس بُج پر بحث شروع کرتے ہیں کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم آدم علیہ السلام اور یوسف علیہ السلام کی طرح کسی کے مسجود کیوں نہیں بنائے گئے جب کہ اُن کا مرتبہ سب انبیاء و رسل سے بڑا تھا۔

حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجود نہ ہونے پر بحث  
اب یہ بات باقی رہی کہ حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم باوجود یہ کہ سب  
کے (یعنی سب انبیاء کے) علوم کے منبع العلوم اور خطاب

وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ط وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا O

﴿اور تجھ کو سکھائیں وہ باتیں جو تو نہ جانتا تھا اور اللہ کا فضل تجھ پر بہت بڑا ہے۔﴾ (النساء: 113)  
کے مخاطب ہیں مسجود کیوں نہ ہوئے۔ جیسے تحقیق متعلق خاتمیت سے یہ معلوم  
ہوا تھا کہ علم میں کوئی ہم پایہ خاتم نہیں، ایسے ہی آیت وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ  
سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس دولت میں کوئی شخص آپ کا ہم پایہ نہیں۔ اول تو  
مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ میں اس جانب اشارہ ہے کہ سرحد طلب و سعی سے وہ علوم پرے تھے  
جو حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو ارزانی ہوئے۔ آیت وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ  
كُلَّهَا (سورہ بقرہ، آیت 31) اور آیت (سورہ یوسف وَیُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ  
الْأَحَادِيثِ، (آیت 6) یا آیت ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي (سورہ یوسف، آیت 37)  
میں یہ بات کہاں۔ دوسرے ضمیمہ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا O نے اس  
عنایت کو اور بھی دور پہنچا دیا۔ اس صورت میں تو لازم یوں تھا کہ اگر حضرت آدم علیہ  
السلام مسجود ملائک ہوئے تھے تو آپ مسجودِ خلّاق ہوتے۔ حضرت یوسف علیہ السلام  
اگر مسجودِ برادران تھے تو آپ مسجودِ جہاں ہوتے۔ ﴿یہاں تک اعتراض کی تقریر تھی جس  
میں بناء اعتراض کو جو کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت علمی ہے۔ مزید شواہد کے ساتھ  
مدلل و مبرہن کر دیا ہے۔ اب آگے جواب کی تقریر شروع کرتے ہیں۔﴾

اس لئے یہ گزارش ہے کہ بے شک بہ مقتضائے وسعت علم، حضرت رسول  
عربی (صلی اللہ علیہ وسلم) خلیفہ اول خداوندی ہیں اور اس لئے یہ ارشاد ہے:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (سورہ النساء، آیت ۸۰)

﴿جس شخص نے رسول کی اطاعت کی اُس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی﴾

سجدہ خلافت کا قبول کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ضروری نہ تھا مگر اول تو سجدہ خلافت حق خلیفہ ہے، حق خداوندی نہیں جو خواہ مخواہ خلیفہ کے ذمہ اُس کا قبول کرنا ضروری ہو۔ یعنی یہ بات کہ خلیفہ کو سجدہ کیا جائے، خلیفہ کا حق ہے، اگر خود خلیفہ اپنے اس حق سے دست بردار ہونا چاہے تو ہو سکتا ہے۔ یہ بات خدا کا حق نہیں ہے کہ خلیفہ کو اُس سے دست بردار ہونے کا اختیار نہ ہو اور اُس کے لئے ضروری ہو کہ وہ اپنے آپ کو سجدہ کرائے۔

### دوسری وجہ تحفظ توحید اور ادب مع اللہ تعالیٰ

ادھر تجربہ سابق سے یہ معلوم ہو چکا تھا کہ اس سجدہ بغیر کی بدولت کم فہموں نے عابدوں کو معبود، اور مخلوق کو خالق سمجھ لیا تھا۔ سو کچھ تو اس لئے مقتضائے احتیاط یہ ہوا کہ آپ اس سجدہ کو قبول نہ کریں اور کچھ بوجہ کمالِ عبدیت یہ تساوی ظاہری بھی آپ کو خوش نہ آئی۔

اس صورت میں اگر فرض کرو خدا کی طرف سے اجازت بھی ہو، اور وجوہ استحقاق سے ظاہر ہے کہ بے شک اجازت ہوگی، بلکہ فرض کرو کہ خدا کی طرف سے حکم قبول ہو تب بھی آپ کا سجدہ کو قبول نہ کرنا اگر ہوگا تو ایسا ہوگا جیسا کسی کو اُس کا والد یا استاد یا پیر برابر بیٹھنے کو کہے اور وہ بوجہ ادب اس کو قبول نہ کرے۔ سو جیسے یہ نافرمانی ہزار فرماں برداری سے بڑھ کر ہے۔ ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار کو سمجھئے۔

### تیسری وجہ عدم موجودگی رخنہ اندازان

دوسرے بوجہ رخنہ اندازی ملائکہ اور سرکشی برادرانِ یوسف علیہ السلام سجدہ ملائکہ اور سجدہ برادرانِ یوسف علیہ السلام ضروری نظر آیا تا کہ اُن کی اُس رفعتِ شان کے بعد جو اُن کی (یعنی ملائکہ کی) ملکیت اور عصمت (جس کی طرف یہ ارشاد دلالت کرتا ہے لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ (الآیہ) اور اُن کی (یعنی برادرانِ یوسف علیہ السلام) کی بُنوت اور اخوت سے نمایاں ہے) کہ سب حضرات اسرائیل علیہ السلام کے بیٹے اور یوسف علیہ السلام کے برادرانِ علّاتی تھے) یہ انکار موہم ظلم اور ناحق شناسی نہ ہو، کوئی

کم فہم یہ نہ سمجھے کہ بے سوچے سمجھے جو چاہا کہہ دیا (یعنی آدم علیہ السلام کو ملائکہ پر اور یوسف علیہ السلام کو بھائیوں پر ترجیح دے دی) اہتمامِ سجدہ سے ہر کوئی سمجھ جائے گا کہ جو کچھ ہوا بجا ہوا، سوچ سمجھ کر کیا ہے، یوں ہی اُنڈھاؤ ہند قصہ نہیں۔

علاوہ بریں ہمسروں کی سرکشی کے بعد اُن کا مطیع بنانا ضرور ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے لوگوں سے قدیم زمانہ میں بیعت (لینے) کا دستور تھا اور اب نذر و نیاز مقرر ہے۔

### چوتھی وجہ کمالات میں کسی ہمسر کا موجود نہ ہونا

سوملائکہ اور برادرانِ یوسف علیہ السلام کی طرف تو وہم ہمسری ہو سکتا ہے۔ حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سرکشوں میں ایسا کون تھا کہ باعتبار کمالات کسی کی طرف وہم ہمسری ہو، اور سجدے سے اُس کی تلافی کی جائے۔ علاوہ بریں خفی کو اظہار کی حاجت ہے، اور جس چیز کی خبر نہ ہو، اُس کے اعلان کی ضرورت۔ پر جو چیز مثل آفتاب نیم روز روشن ہو اُس کے اظہار کا فکر ایسا ہے جیسے دیدارِ آفتاب کیلئے چراغ روشن کیجئے۔ اور مثل خوبی محبوبِ عالم فریب، جس کی افضلیت کی دھوم ہو، اُس کے اعلان کا خیال ایسا ہے جیسا اشتہارِ یوسفی کے لئے منادی کرائی جائے۔

آدم علیہ السلام اور ملائکہ میں فضیلت کے تفاوت کی ایک لطیف مثال حضرت آدم علیہ السلام اور ملائکہ میں اگر فرق تھا تو ایسا تھا جیسا اہلِ قلم و اہلِ سیف میں ہوتا ہے۔ ہر کسی میں ایک جُدا فضیلت ہوتی ہے، اور ہر کسی میں ایک جُدا خوبی۔ اور اس لئے ہر کسی کو گنجائشِ اُمیدِ عہدہ گورنری ہے۔

### یوسف علیہ السلام اور اُن کے بھائیوں میں فرق کی مثال

اور حضرت یوسف اور برادرانِ یوسف علیہ السلام میں اگر فرق تھا تو ایسا تھا جیسا باہم شاہزادوں میں ہوا کرتا ہے، ہر کسی کو آرزوئے ولی عہدی اور دعوائے تخت ہوتا ہے۔ اور اس لئے باہم نقیض اور حسد ہوا کرتا ہے۔ پر حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ

وسلم اور سوا اُن کے اور اکابر میں اگر فرق ہے تو ایسا ہے جیسا محبوبِ شاہی اور خُدا ام بادشاہی میں ہوا کرتا ہے۔ یہاں جیسے خدام کو خیال ہمسری محبوب نہیں ہوا کرتا، ایسے ہی بہ مقابلہ رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم اگر انبیاء گزشتہ بھی ہوتے تو اُن کو ہوس مساوات نہ ہوتی۔ چہ جائیکہ مطیعانِ اُمتیانِ کم رتبہ۔ اور ہو تو کیونکر ہو، قمر کو اکب کو بھی کہیں خیال ہمسری آفتابِ عالم تاب ہو سکتا ہے۔

سوائے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کوئی ہے ملائکہ ہوں یا جنات یا بنی آدم یا سوا اُن کے، اور مخلوقات سب کے سب کمالاتِ علمی و عملی میں در یوزہ گردِ دولتِ احمدی ہیں۔ چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں اور اب پھر بطورِ دیگر عرض کرتا ہوں۔

## کمالاتِ علمی و عملی میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سب کے محتاج الیہ کیوں ہیں اس کی خاص وجہ؟

یہ مضمون پہلے نذر ناظرینِ اوراق ہو چکا ہے کہ تجلیِ اوّل منبعِ جملہ صفاتِ کمال اور مبداءِ مبادیِ جمال و جلال ہے۔ یعنی مرتبہ ذات میں جملہ کمالاتِ جمال و جلال غایتِ بطون میں تھے۔ ان میں تمیز و امتیاز اور ظہور کی ابتداء تجلیِ اوّل سے ہوئی۔ اوراقِ گزشتہ میں اس کا بیان بقدر ضرورت توضیح کے ساتھ کیا جا چکا ہے۔ اور حضرت خاتمِ صلی اللہ علیہ وسلم اُس تجلی کے حق میں بہ منزلہ قالبِ سراپا مطابق ہیں۔ اس لئے اور مراتب یعنی صفاتِ صادرۃ کے قالب کو قالبِ تجلیِ اوّل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو صفاتِ صادرہ کو تجلیِ اوّل کے ساتھ ہے۔ تجلیِ اوّل ذات کا ایک بے پایاں تمؤج تھا جس سے کمالاتِ باطنیہ ذات اس طرح بطون سے ظہور میں آ گئے جیسے بحرِ محیط میں کوئی شدید طغیانی ہو جس سے تہ میں چھپی ہوئی اُمول چیزیں سطحِ بحر پر نمودار ہو جائیں اس تمؤج کی وجہ سے جب کمالاتِ مرتبہ جمال سے نکل کر مرتبہ تفصیل میں آئے تو ہر صفت میں جُدا جُدا تجلی ہوئی یعنی تمؤجِ صفات کا ظہور ہوا۔ یہ ہر تجلی مصدر قرار پائی جن سے صفاتِ صادرہ کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد مخلوق میں سے جو کسی صفتِ خاصہ کے لئے

صلاحیت رکھتی تھی وہ قالب کے مرتبہ میں آگئی جس میں وہ صفاتِ صادرہ اس طرح جاگزیں ہو گئیں جیسے کسی قالب یا سانچے میں سونا ڈالا جائے تو مثلاً اشرفی کی ایک صورت مخصوصہ ظہور میں آجائے۔ الحاصل جملہ مخلوقات کے الگ الگ قالبِ صفاتِ صادرہ میں سے الگ الگ کسی صفت کے مظہر بنتے رہے۔ لیکن تجلیِ اول کا جو مرتبہ جامعہ مرکزی تھا جس میں بہ مرتبہ اجمال ہر کمال موجود تھا۔ صرف وجود محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام اُس کا قالب بنا اور اس بناء پر بالا جمال ہر کمال کے آپ مظہر بن گئے۔ بنا بریں یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ صفاتِ صادرہ کے قالب (قالب کی جمع) کو قالبِ تجلیِ اول کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو صفاتِ صادرہ کو تجلیِ اول کے ساتھ ہے۔ ظاہر ہے کہ تجلیِ اول ہی تمام صفاتِ صادرہ کی اصل اور حقیقت ہے چنانچہ فرماتے ہیں: اور اس لئے کہنا پڑے گا..... الخ

اور اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ جیسے تجلیِ اول ”عالمِ وجوب و وجود“ میں حقیقتہً الحقائق ہے، ایسے ہی قالبِ تجلیِ اول ”عالمِ وجوب و عالمِ امکان“ کا بیان آگے کیا جائے گا۔ امکانِ وجود میں حقیقتہً الحقائق ہے۔ اور اس لئے ملائکہ ہوں یا جنات، بنی آدم ہوں یا حیوانات کمالِ علمی و عملی میں ایسی طرح حضرت خاتمِ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ نگر ہوں گے جیسے قمر و کواکب دستِ نگرِ آفتاب۔

اور اس لئے قمر و کواکب میں بوجہ اشتراکِ دستِ نگری اگر باہم نزاع و خلاف ہو تو ہو، مگر آفتاب کے ساتھ کسی کو خیالِ مجالِ ہمسری نہیں۔ مگر یہ ہے تو پھر ایسے ہی سوائے خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) اوروں میں اگر بوجہ خیالِ خواجہ ناشی نزاع و خلاف ہو تو ہو مگر حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ کسی کو خیالِ مجالِ ہمسری نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے نہ کسی کو زیر کرنے کی حاجت جو ارشادِ سجدہ کی نوبت آئے، اور نہ وہمِ خفا و بے خبری جو اظہار و اعلان کے لئے امرِ ادائے آدابِ خلافت کی ضرورت ہو۔ الغرض ادھر تو ایجابِ آدابِ خلافت کی ضرورت نہ تھی، اور ادھر کمالِ عبودیت کی وجہ سے تشابہِ ظاہری عبد و معبود حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) کو پسند نہ آیا۔ اس لئے نہ ادھر سے (یعنی اللہ جل شانہ کی طرف سے) اُمت کے نام پر وادائے سجدہ خلافت

آیا اور نہ ادھر سے آپ نے سجدہ خلافت کو پسند فرمایا۔

پھر اس کے ساتھ اس قسم کے تشابہ کی وجہ سے جو کچھ خرابیاں بوجہ کم فہمی جہاں عالم میں واقع ہو گئی تھیں اُن کے انسداد کی تدبیر ضروری تھی، اس لئے قطعاً آپ نے اس سجدہ کی ممانعت فرمائی۔ اس کے بعد جہاں کہیں اس قسم کے سجدوں کی نوبت آئی وہ فقط اسی بنیاد پر تھا کہ سجدہ خلافت سجدہ عبادت نہیں جو شرک حقیقی ہو اور ادھر اتنی دُور اندیشی نہ تھی جتنی نصیب حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوئی، اور نہ وہ کمالِ عبودیت تھا جو حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) میں تھا۔ ورنہ جس کسی نے اس کو رَوَا رکھا، ہرگز روانہ نہ رکھتے۔

### اب سجدہ تعظیمی شرک ہے

خاص کر جب یہ خیال کیا جائے کہ ملائکہ نے اگر حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا تو بوجہ کمالِ معرفت اُن کی طرف احتمالِ خیالِ شرک نہ تھا، اور برادرانِ والدین یوسف علیہ السلام نے اگر سجدہ کیا تو بوجہ کمالِ آثارِ نبوت اُن کی طرف یہ گمان نہ تھا۔ اور پھر جو کچھ تھا بقدرِ ضرورت تھا اور وقتِ ضرورت تھا۔ اُمتیوں سے اگر بے ضرورت پیانہ ضرورت سے زائد یہ فعل ظہور میں آیا تو دیکھئے کیا پیش آئے۔

یہاں تو نہ وہ کمالِ معرفت ہے، نہ وہ کمالِ نبوت ہے۔ القصہ یہ سجدہ اب بے شک سرمایہ شرک ہے، اور اس لئے ہرگز آج کل قابلِ اجازت نہیں۔

### اکابرِ اُمت پر ظاہرِ حال کے پیشِ نظر اعتراضِ مناسب نہیں

البتہ جیسے ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام پر گنجائشِ اعتراض نہیں، اکابرِ اُمت پر بھی اسی وجہ سے اعتراضِ مناسب نہیں۔ وجہ جواز دونوں جگہ مشترک ہے۔ یعنی نہ ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو معبود بنا کر سجدہ عبودیت کیا تھا، نہ یوسف علیہ السلام کو اُن کے والدین اور بھائیوں نے معبود بنا کر سجدہ کیا تھا۔ اسی طرح اکابرِ اُمت میں سے کسی سے اگر ایسا سجدہ ثابت ہو تو اُس کو سجدہ عبادت سمجھتے ہوئے اُن پر شرک باللہ کا حکم لگانے سے اعراض کیا جائے۔ الا بریز میں ہے کہ شیخ عبدالعزیز دُبَاغ رحمۃ اللہ علیہ نے عارفین میں سے ایک ولی کا حال بیان کیا کہ



انہوں نے ایک بلی کو دیکھا جو اپنے بدن کو اپنے پنجہ سے کھجاری تھی۔ اُس کو دیکھ کر اُن پر گریہ طاری ہو گیا اور وہ بلی کے سامنے سجدے میں گر پڑے۔ اس واقعہ کے بعد کسی نے اس سجدے کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ سجدہ فی الحقیقت خدا ہی کو تھا۔ شیخ نے فرمایا کہ اُن پر بلی افعال منکشف ہو گئی تھی اُس حال میں اُن کی رُوح نے یہ مشاہدہ کیا کہ اس کو کھجانے والے پنجہ کے پیچھے تو درحقیقت اور ہی ہاتھ یہ فعل انجام دے رہا ہے۔ وہ جلوہ محبوب کو اس موقع پر مشاہدہ کر کے تڑپ گئی اور سجدے میں گر گئی تو ان عارف کے جسم پر بھی وہی حال طاری ہو گیا اُس نے رُوح کی موافقت کی اور وہ بھی گریہ کناں سجدے میں جا پڑا۔ ظاہر حال کچھ بھی ہو مگر درحقیقت انہوں نے شرک نہیں کیا تھا۔ حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہ چونکہ اجلہ عارفین میں سے اور اُن احوال کو سمجھنے والے تھے۔ اس لئے نصیحت فرما رہے ہیں کہ اکابر اُمت کا کوئی ایسا حال دیکھ کر زبان کو اعتراض سے روکیں۔ رہے اصاغر جن کا اپنا حال وہ نہیں ہے بلکہ اپنے بڑوں کی متابعت تقلیداً کریں تو اُن کو اس فعل سے جو اُن کے حق میں شنیع اور کفر ہے روکنا ضروری ہے۔

### مرتبہ محبوبیت میں خلافت کی گنجائش نہیں

یہ تقریر تو موافق ظاہر حال تھی۔ اب وہ بات بھی عرض کرنی مناسب ہے جس کو سُن کر اہل فہم سجدہ خلافت کے نہ ہونے سے اور بھی غلامِ درمِ ناخریدہ حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) بن جائیں۔

اہل فہم کو یہ تو پہلے ہی معلوم ہوگا کہ حکومت میں خلافت اور نیابت کی گنجائش ہے، اور محبوبیت میں خلافت اور نیابت کی گنجائش نہیں۔ اور پہلے اگر یہ مضمون اس وجہ سے نہ سمجھے ہوں کہ بہ خیال ظہور مضمون ہذا اُس کی وجہ عرض نہ کی تھی تو اب سمجھ لیجئے۔

یہ بات سب جانتے ہیں کہ بناء حکومت اختیارِ نفع و نقصان پر ہے اور یہ اختیار اُوروں کو دے سکتے ہیں، یہاں تک کہ ترکِ سلطنت کر کے اُوروں کو حوالہ کر سکتے ہیں، اور بناء محبوبیت جمال و صورت پر ہے اور جمال اور صورت اُوروں کو نہیں دے سکتے اور ظاہر ہے کہ استخلاف اور توکیل (یعنی اپنا قائم مقام اور وکیل بنانا) انہیں اُمور میں

متصور ہے جن میں انتقال اور تعدی متصور ہو۔ سو حکومت تو بے شک قابل انتقال ہے۔ (۱) ایک حاکم کے بدلے دوسرا حاکم آ سکتا ہے، (۲) اور ایک حاکم کے نیچے بیس حاکم کام کر سکتے ہیں۔ پہلی صورت میں انتقال ہے اور دوسری صورت میں تعدی۔

### انتقال و تعدی کی بعض اقسام کا بیان

مگر صورت اور جمال صورت ہرگز قابل انتقال و تعدی نہیں۔ نہ مثل حرکت دست جو منتقل ہو کر کلوخ (یعنی ڈھیلے) میں چلی جاتی ہے، (یعنی) ایسی طرح قابل انتقال، کہ محلِ اوّل میں نہ رہے اور محلِ ثانی میں چلی جائے۔ اور نہ مثل حرکت سفینہ جو جالین تک معدی ہو جاتی ہے، (یعنی ایسی طرح لائق تعدی کہ محلِ اوّل میں بدستور رہے، اور پھر دوسرے محل تک پہنچ جائے۔ اس لئے خلافتِ محبوبیت کی کوئی صورت نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر خلیفہ ہوتے تو درگاہِ محبوبیت ہی کے خلیفہ ہوتے، کیونکہ آپ اگر عبد ہیں تو بہ مقابلہ مرتبہِ محبوبیت عبد ہیں۔ اور اس وجہ آپ بہ منزلہ ملازمانِ دبار یا بان درگاہِ محبوبیت ہیں۔ ﴿تَنْبِيْه: یہ کلام خلافتِ محبوبیتِ خدا میں ہے۔ خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت میں نہیں، جس کا اظہار آپ نے خود فرمایا ہے اَنَا حَبِیْبُ اللّٰهِ وَلَا فَخْر۔ آپ کا محبوب بارگاہِ وجود ہونا متفق علیہ ہے۔ خدا کی محبوبیت کے خلیفہ آپ کو ماننے سے تو لَمْ یَكُنْ لَّہُ کُفُوًا اَحَدٌ O کی نفی ہوتی ہے جو متلزمِ کفر ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اُس کو اسی لئے خلافِ عقل ثابت کیا ہے۔ اور آگے آپ کے محبوب بارگاہِ وجوب ہونے کا اعتراف واضح طور پر کیا ہے۔ الغرض یہ اور بات ہے اور خلافتِ محبوبیتِ خدا اور بات۔ اس کے لئے ان اوصاف کو آپ کے حق میں ماننا پڑے گا۔ جو خدا کی خدائی کا بناء ہیں۔ اس صورت میں آپ کی عبدیت اور خدا کی خدائی دونوں کا انکار لازم آجائے گا۔ نعوذ باللہ منہ﴾

باقی رہا مرتبہِ حکومت، اگرچہ آپ کو اُس کی بندگی سے استزکاف (اعراض) نہیں، اور کیونکر ہو، آپ کا بال بال زیر حکمِ مرتبہِ حکومت تھا، پر بہ مقابلہِ عبدیت اور محبوبیتِ مرتبہِ حکومت کی ماتحتی ایسی ہے جیسے کوئی کسی کلکٹری اور تحصیل کار ہنے والا اور

وہاں کا مال گزار کسی محکمہ بالائی کا ملازم ہو۔ اس ملازم کی قائم مقامی اگر متصور ہے تو اسی محکمہ بالائی کی نسبت متصور ہے۔ کلکٹری اور تحصیل کی طرف سے متصور نہیں۔ الغرض جیسے ملازم مذکور حکومت کلکٹری و تحصیل میں اور مال گزاروں اور اس کلکٹری کے رہنے والوں سے کم نہیں، بلکہ در صورتی کہ زیادہ کھیٹ رکھتا ہو تو کچھ زیادہ ہی محکوم ہوگا۔

ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ آپ سر دفتر امکان ہیں، اور عالم امکان بتما ہزار پر تصرف مرتبہ حکومت ہے۔ سب میں پہلے اور سب سے زیادہ سر زیر بار حکم مرتبہ حکومت رکھتے ہیں۔ مگر جیسے ملازم مذکور کی ترقی اور قائم مقامی اگر متصور ہے تو اسی محکمہ بالائی سے اور اسی کی طرف سے متصور ہے جس کا وہ ملازم ہے، ایسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت اگر متصور تھی تو مرتبہ محبوبیت کی خلافت متصور تھی، جس کے آپ ملازم تھے، مگر اس کو کیا کیجئے کہ وہاں خلافت متصور ہی نہیں۔ اب اگر آپ کو خلیفہ بناتے اور اس وجہ سے آداب خلافت آپ کے لئے ادا کئے جاتے، (یعنی آدم علیہ السلام کی طرح آپ کو سجدہ کرایا جاتا) تو سوا اس کے اور کچھ تدبیر نہ تھی کہ آپ بعد ترقی تترؤل میں آتے، اور محکمہ محبوبیت سے گر کر محکمہ حکومت میں آتے۔ اس لئے مناسب رفعت شان نبوی یہ نہ ہوا کہ خلافت دے کر یوں آپ کا مرتبہ گھٹایا جائے۔

## آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوبیت عالم و جوب

### اور مصدر ریت عالم امکان سے سرفراز فرمایا گیا

بلکہ بہ مقتضائے کمال قدرت دانی و قدر شناسی عالم و جوب جس پر آیت **إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ** بے شک اللہ تعالیٰ ایک ذرے کے برابر بھی ظلم نہیں کرتے۔ (سورہ نساء، آیت 40) وغیرہ آیات دالہ عدل و انصاف عالم و جوب شاہد ہیں (کہ آپ کو حق تعالیٰ نے) بہ مقابلہ کمال عبودیت مرتبہ محبوبیت کے انعام میں بجائے محبوبیت عالم امکان، محبوبیت عالم و جوب عنایت فرمائی۔ اور بہ نظر دور اندیشی ازلی یہ سمجھ کر کہ

مبادا بوجہ فقدان خلافت آپ کی طبیعت کو ملال ہو، یا بوجہ عدم تکریم سجدہ کسی اور کو کچھ خیال ہو، بجائے مصدریتِ عالم وجود مصدریتِ عالم امکان سے سرفراز فرمایا۔ ﴿یعنی کمالات علمی و عملی میں سب آپ سے مستفیض ہیں۔ جس کا بیان گذر چکا۔﴾

غرض بوجہ تعاكس ﴿تعاكس = ایک دوسرے کا عکس ہونا۔ عابد بے چارگی و انہماک اور تذلل و عجز لئے ہوئے بارگاہِ معبود میں حاضر ہو کر سر بہ سجود ہے، معبود کی شان یہ ہے کہ وہ بے نیاز اور غنی و حمید سے نہایت درجہ بلند مرتبہ اور صاحبِ عظمت۔ (اور اقی گذشتہ میں زیر عنوان ”قالب یعنی سانچے کو قالب کہنے کی وجہ میں یہ مضمون گذر چکا ہے۔ اسی انعکاس اور انقلاب کا مضمون یہاں عبد و معبود میں) موجود ہے۔ مطالعہ کر لیا جائے﴾ عبد و معبود جس کی شرح و بسط سے فارغ ہو چکا۔ عطاء میں یہ تعاكس ہوا۔ یعنی معبود میں محبوبیتِ عالم امکان تھی تو عبد میں محبوبیتِ عالم و جوب آئی، اور معبود میں مصدریتِ عالم و جوب تھی تو عبد میں مصدریتِ عالم امکان آئی۔ اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تحلیلی اوّل کے خواص میں سے یہی دو باتیں تھیں یا وہ محبوبیت یا یہ مصدریت ﴿تحلیلی اوّل میں محبوبیت کی شان کا ظہور ہوا، اور تجلی اوّل ہی مصدر ہوئی صادر اوّل (یعنی وجود کی جس سے حکومت کا ظہور ہوا) اس کی بقدر ضرورت تفصیل اور تشریح سابق اوراق میں مذکور ہو چکی ہے۔ اس لئے اعادے کی حاجت نہیں۔ چونکہ عالم امکان اور عالم و جوب کا ذکر اس موقع پر آ گیا ہے اس لئے اس کی تفہیم ضروری معلوم ہوتی ہے۔ مفصل بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ بہت طویل الذیل ہے۔ مختصر بیان کے لئے ایک جامع نقشہ کا یہاں درج کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے۔ اس نقشہ کا ماخذ امام الاولیاء عارف باللہ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر کی قدس اللہ سرہ العزیز کا رسالہ عربی ”انوار الوجود فی اطوار الشہود“ ہے۔ اس سے اور بھی بہت سی اصطلاحات پر روشنی پڑ رہی ہے۔ اس کو بعینہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھا گیا۔

### وہذہ صورۃ ترتیب المراتب مع بعض الاصطلاحات

مرتبہ اولیٰ	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامسہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اوّل	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس

احدیۃ	وحدۃ	واحدیۃ	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	ایمانِ ثابۃ				
مراتبِ الہیۃ		مراتبِ کونیۃ			مرتبۂ جامعہ	
حَضَرَاتِ خَمْسَہ						
ظہور علمی			ظہور عینی			
تَنْزَلَاتِ سِتِّہ						

الحاصل عالم و وجوب سے مراد مرتبہ اولیٰ و مرتبہ ثانیہ و مرتبہ ثالثہ ہیں، جن کے نیچے اس نقشہ میں ”مراتبِ الہیہ“ تحریر کیا گیا ہے اور عالم امکان سے مراد یہاں چاروں مراتب ہیں جن کے نیچے اس نقشہ میں ”مراتبِ کونیہ“ و ”مرتبہ جامعہ“ مرقوم ہے۔

فائدہ مہمہ :- تنزل ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کے معنی ہیں ظہور الشیء مع بقاء ذاتہ و صفاتیہ الاولیٰ فی مرتبۃ اُخریٰ۔ یعنی ایک شے اول جس مرتبہ میں ہے اُس مرتبہ میں باوصافِ خود قائم رہتے ہوئے دوسرے مرتبہ میں ظہور کرے۔ مثلاً ضیاء شمس کا ایک تنزل صحن کی دھوپ ہے، دوسرا تنزل دالان کی روشنی اور تیسرا کمرے کی روشنی۔ تعین اور تقیید اور تجلی اور تدلی سب الفاظ بمعنی مذکور تنزل کے مرادفات ہیں۔ شیخ ممدوح رحمۃ اللہ علیہ نے رسالہ مذکورہ میں ایسا ہی لکھا ہے۔ ﴿ اگر خلافت ہوتی تو انہیں دو باتوں میں ہوتی۔ مگر خلافت ہوتی تو تابعیت ہوتی اور اب مقبوعیت ہے۔ اور صورتِ خلافتِ مصدریت میں ایسی صورت ہوتی ہے جیسے بادشاہ کے ماتحت اُس کی طرف سے گورنر، فرمان فرمائے حکومت ہوتا ہے۔

مصدریت عالم امکان کی شان بادشاہِ یک اقلیم کی مانند ہے

اور اس صورت میں وہ صورت ہے جو بادشاہِ ہفت اقلیم اور بادشاہِ اعظم کی طرف سے بادشاہِ یک اقلیم اور بادشاہِ اصغر کو میسر آتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گورنر تو احکام میں سراسر تابع بادشاہ ہوتا ہے اور مالکِ سلطنت نہیں ہوتا، بلکہ مثل دیگر ملازمانِ سلطنت وہ بھی ایک ملازم ہوتا ہے اور بادشاہِ اصغر ملازم نہیں ہوتا، مالکِ سلطنت ہوتا

ہے۔ احکام میں تابع نہیں ہوتا، بلکہ اپنی رعیت کا متبوع ہوتا ہے۔ البتہ بہ مقابلہ تنخواہ دار ملازمان ادھر سے اُسے بادشاہ ہفت اقلیم کو خراج دیا جاتا ہے۔

بہیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا  
سو حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو ”بہ مقابلہ خداوندِ عالم“ بوجہ مصدریت عالم امکان ایسا سمجھئے جیسا بہ مقابلہ بادشاہ ہفت اقلیم بادشاہ اصغر ہوتا ہے۔  
(توئی سلطانِ عالم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم)

اور اُس عبادت و نیاز و جاں نثاری کو خراج سرکاری سمجھئے اور اُن تاثیرات مصدریت اور حقوق مصدریت کو متبوعیت بادشاہ اور تابعیت رعیت خیال فرمائیے۔  
جو پانچ وقت روزانہ دنیا کے ہر مقام پر نعرۂ اشہد ان محمدًا رَسُوْلُ اللّٰہِ گونج کر سادات کو سیح احمد سے لبریز کر دیتا ہے (جو توریت کی پیشین گوئی کا مصداق ہے) اور جس کو سن کر ہر مسلمان جھمیل حکم یا یہا الذین امنوا صلّوا علیہ وسلموا تسلیما۔ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہتا ہے۔ انہیں حقوق مصدریت میں سے ایک حق کی ادائیگی کے لئے ہے۔ اور حقوق آپ کے حق ہیں کہ اُن سے عہدہ برآ ہونا و شوار ہے تابعیت کا مطلب یہ ہے کہ اُمت آپ کا اتباع کرے۔ اور اس میں بھی اُمت کا اپنا عظیم فائدہ ہے۔ ارشاد خداوندی ہے: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ۔ دیکھئے جب آپ کے اتباع پر یہ ثمرہ مرتب ہوتا ہے کہ اتباع کرنے والا

محبوب اللہ (یعنی محبوب عالم و جوب) بن جائے تو خود آپ کی محبوبیت کس شان کی ہوگی۔  
رہی محبوبیت، اُس کو بذاتِ خود، بے واسطہ، عالم امکان سے کچھ تعلق ہی نہیں، جو اُس کی مثال عرض کیجئے۔ گو بایں نظر کہ محبوب کا محبوب محبوب ہوتا ہے، حضرت محبوب عالم و جوب (صلی اللہ علیہ وسلم) محبوب عالم امکان بھی ہوں۔ مقصد یہ ہے کہ عالم امکان میں بالاصالت تو اللہ ہی کی محبت ہوتی ہے، اور یہ تقاضائے لا الہ الا اللہ ایسا ہی ہونا بھی چاہئے، لیکن بایں نظر کہ محبوب کا محبوب بھی محبوب ہوتا ہے تو آپ بھی عاشقانِ خدا کے محبوب ہیں بنا بریں آپ کی محبت ہیئتِ خدا ہی

کی محبت ہے۔ اس میں شرک کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بمعنی لا محبوب الا اللہ میں اس محبت سے کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا۔ ﴿

اب میں شکرِ خداوندی دل و جان سے ادا کرتا ہوں کہ مجھ سے رُوسیاہ، سراپا گناہ، ناہنجار، بداطوار پر خداوندِ عالم نے یہ فضل فرمایا کہ میری عقل نارسا، ان مضامینِ بلند تک پہنچی۔ یہ طفیلِ انتساب حضرت خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ ورنہ میں کہاں اور یہ باتیں کہاں۔

واخر دعوتنا ان الحمد لله رب العلمين والصلاة  
والسلام على حبيبِهِ مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ O  
والله وازواجه و اهل بيته و صحبه اجمعين O

نقطہ



قاسم العلوم حضرت مولانا نانوتویؒ کی ایک اہم تالیف

تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس

(یارِ قول فصیح)

پس منظر، نسخہ مؤلف، دیگر نسخے

اور نسخہ مؤلف کا مکمل متن

نور الحسن راشد کاندھلوی

تحذیر الناس کا پس منظر اور وجہ تالیف | تحذیر الناس حضرت مولانا نانوتویؒ کی مشہور ترین

تصانیف و مؤلفات میں شمار کی جاتی ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی باقاعدہ تالیف نہیں تھی اور مولانا کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ یہ تحریر شائع ہوگی۔ یہ ایک ذاتی خط تھا جو حضرت مولانا نے اپنے قریبی عزیز، ہم وطن اور معاصر مولانا محمد احسن نانوتوی کے ایک سوال کے جواب میں لکھا تھا۔ چوں کہ مولانا محمد احسن جید عالم، معنف اور معقولات و کلامیات کے بڑے ماہر تھے اس لئے قدرتی طور پر خط میں ایسے مباحث آگئے تھے جو مولانا محمد احسن ایسے مخاطب کے شایاں بھی تھے اور یہ اندیشہ بھی نہیں تھا کہ مکتوب الہ کو اس کا مفہوم سمجھنے اور اصل مقصد تک پہنچنے میں کچھ تاخیر یا دشواری محسوس ہوگی، مگر مولانا محمد احسن نے اس خط کو اس بحث کی اہم تحقیق اور ایک بڑا اعلیٰ کام سمجھتے ہوئے (نیز ایک مقامی قصبہ کو ختم کرنے کے لئے) تحذیر الناس کے نام سے شائع کر دیا، حضرت مولانا کو چھپنے کے بعد اس کی خبر ہوئی۔ حضرت مولانا نے اس وقت بھی اس اشاعت کو پسند نہیں کیا تھا بعد میں جب اس کے مندرجات پر عمومی



بحث شروع کی گئی اور ہرکس دناکس نے اس میں حصہ لینا شروع کیا، جواب میں تحریری مضامین اور رسائل جیسے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے حضرت مولانا کی تکفیر کی مہم چلائی گئی تو حضرت مولانا کو اس کا اور زیادہ افسوس ہوا۔ حضرت مولانا نے تحذیر الناس کے بعض اندراجات پر سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی اشاعت اور متعلقہ مباحثہ پر ناسف کا اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”میں یہ نہ سمجھتا تھا کہ ان مضامین کو کوئی نہ سمجھے گا، بایں ہمہ چھپ کر شائع ہونے کی کس کو امید تھی، احباب کے خطوط کے جواب لکھ دینے کی عادت ہے، مولوی محمد احسن صاحب کے استفسار جواب میں بھی حسب عادت قدیم ایک خط لکھ بیجا اور بعد میں کسی قدر اس کا تہہ لکھ دیا، پر خدا جانے ان کو کیا سوچھی جو اس کو چھاپ

ڈالا جو یہ باتیں سنی پڑیں“

**اعترافات و تحریرات** | بہر حال چند ممتاز علماء نے (اہل علم کے اصول کے مطابق) تحذیر الناس کے مندرجات کی تحقیق کے لئے خود حضرت مولانا نے لکھا حضرت مولانا نے ان کو جو جوابات دئے ان حضرات نے اس پر بھی اپنے شبہات پیش کئے، تو مولانا نے اس کی بھی وضاحت فرمائی بلاآخر حضرت مولانا کے جوابات اور وضاحتیں اطمینان بخش ثابت ہوئیں اور متعدد علماء خاص طور سے وہ اصحاب جن کا مقصد مسئلہ کی تحقیق تھی اور انہوں نے براہ راست حضرت مولانا سے خط و کتابت کی تھی مطمئن ہو گئے۔ ان میں سے چند علماء نے برملا اپنی غلطی اور غلط فہمی کا اعتراف بلکہ اعلان بھی کیا۔ مگر ایک مختصر سا طبقہ جو مولوی عبدالقادر بدایونی کی سرکردگی میں کام کر رہا تھا اور شاہ محمد اسحاق کے زمانہ سے سلسلہ دلی الہی کے علماء کی تردید و مخالفت میں سرگرم تھا اور مسلمانوں میں اختلاف انتشار پھیلانے کے لئے نئے موضوعات و عنوانات تلاش کرتا رہتا تھا، اس نے حضرت مولانا محمد قاسم کے خلاف تحریک میں بھی اپنے پرانے معمول کے مطابق بھرپور حصہ لیا اور تحذیر الناس نیز حضرت مولانا نانوتوی کی تردید میں کئی فتوے کتابیں اور رسالے چھپوائے، ان میں جو بھی رسالے اور فتوے راقم سطور کی نظر سے گزرے ہیں ان کے متعلق بلا تکلف کہا جاسکتا ہے کہ ان کا علم اور دیانت سے دور دور ہی کا تعلق ہے، مگر ان کی اشاعت سے عوام کی زبانیں ضرور کھلیں اور لکھنے والوں کے منصوبہ کے مطابق اختلاف و انتشار بڑھا۔

## قول فصیح

اسی سلسلہ تردید کی ایک تالیف "قول فصیح" بھی تھی جس میں حضرت مولانا محمد قاسم اور تحذیر الناس کے مندرجات پر گفتگو کی گئی ہے، یہ کتاب مولوی فصیح الدین میرٹھی کے نام سے چھپی تھی لیکن حضرت مولانا نانوتوی کا خیال تھا کہ یہ دراصل مولوی عبد القادر کی تالیف ہے، کسی مصلحت سے بدایونی صاحب نے اس کو اپنے شاگرد (مولوی فصیح الدین) کے نام سے چھپوایا ہے۔

## قول فصیح کے مندرجات کا جواب

بہر حال جب حضرت مولانا میرٹھ تشریف لائے تو کسی نے یہ رسالہ حضرت مولانا نانوتوی کو دکھایا، حضرت مولانا نے اس رسالہ کو دیکھا، پڑھا اور جس صفحہ سے تحذیر الناس کے حوالہ سے ختم نبوت کی بحث پھینچی گئی تھی اسی صفحہ (۵۵) کے حاشیہ پر اس کا جواب لکھنا شروع کر دیا اور اسی دن تمام شبہات اعتراضات کے جوابات لکھ کر مکمل فرمادے تھے۔ اسی زمانہ میں اور اس کے بعد تحذیر الناس پر مولانا محمد علی چاند پوری نے بھی چند سوالات اٹھائے تھے اور اپنے اعتراضات حضرت مولانا کی خدمت میں بھی بھیجے تھے، حضرت مولانا نے اس کا بھی مفصل جواب ارقام فرمایا تھا، قول فصیح کے مندرجات کی تردید اور مولانا محمد علی کے اعتراضات کا جواب دونوں گویا دو علیحدہ اور مستقل تالیفات ہیں لیکن حضرت مولانا نانوتوی نے دونوں کا کوئی نام تجویز نہیں فرمایا تھا۔ مولوی فصیح الدین کے رسالہ کے جواب کا نام صرف "رد قول فصیح" لکھا ہے، مگر غالباً حضرت مولانا نے بعد میں خود ہی یا حضرت کے شاگردوں نے اس تالیف کو "تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس" کے نام سے موسوم کر دیا تھا۔

حضرت مولانا کے لکھے اور تصحیح کئے ہوئے نسخوں پر صرف "رد قول فصیح" تحریر ہے، مگر مولانا سید احمد حسن امردہوی اور مولانا سید عبدالغنی پھلادوی نے اس کی جو نقلیں تیار کرائیں ان دونوں پر اس کا نام "تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس" لکھا ہے، اس طرح اس تالیف کے دو نام ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔

## رد قول فصیح، نسخہ مؤلف

ابھی گزرا ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے قول فصیح کے حاشیہ پر اس کا جواب یار تحریر فرمایا تھا، یہ جواب قول فصیح کے ص ۵۵ سے شروع ہوا ہے اور کتاب کے اختتام تک چاروں طرف سادہ حاشیہ پر اور کہیں کہیں اصل کتاب کے بین السطور میں بھی لکھا ہوا ہے، کتاب کے حاشیہ کا کوئی گوشہ اور کونہ ایسا نہیں ہے، جس پر حضرت کے قلم کی تراوش نہ ہو، دائیں سے بائیں

اوپر سے نیچے ہر طرف قلم رواں رواں ہے۔ حضرت اسی طرح بے تکلف لکھتے چلے گئے، یہاں تک کہ اصل کتاب اور اس کے صفحات ختم ہو گئے (قول فصیح ۸۸ صفحات پر مشتمل ہے) مگر وہاں تک حضرت مولانا کے جواب مکمل نہیں ہوئے تھے، اس لئے کتاب کے اختتام کے بعد تقریباً اسی پانچس کے صفحات شامل کر کے ان پر جواب کا مکمل فرمایا ہے، جو کل سولہ صفحات ہیں یعنی رد قول فصیح یا تنویر العبراس کا نسخہ مصنف کل انچاس صفحات پر مشتمل ہے، لیکن اس کا قلم بہت باریک ہے اگر اس کو متوسط مناسب قلم سے لکھا جائے تو اس میں ڈیڑھ سو صفحات کا مضمون ہے۔ بہر حال قول فصیح کے مندرجات کے جوابات کے اختتام پر حضرت کی یہ تحریر بھی ختم ہوئی، آخر میں حضرت مولانا نے اپنا نام یا تاریخ تالیف ذکر نہیں فرمائی۔

**نسخہ دوم تصحیح کردہ حضرت مؤلف** | مذکورہ بالا نسخہ کی تالیف و تکمیل کے بعد اس کی ایک نقل کی گئی تھی جس کے لکھنے والے کا نام اور تاریخ تحریر وغیرہ درج نہیں اگرچہ اس نسخہ کا ناقل رواں لکھنے والا ہے، مگر خوش تحریر نہیں ہے۔ تاہم معمولی توجہ سے کتاب بلا تکلف سمجھ میں آجاتی ہے اور مطالعہ میں دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اس نسخہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس کی تصحیح خود حضرت مؤلف نے فرمائی تھی، آخری صفحہ (۱۰۶) کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ:

”میں نے خود اس رسالہ کی تصحیح کی۔ العبد محمد قاسم“

یہ نسخہ ایک سوچہ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں فی صفحہ عموماً چودہ سطریں آئی ہیں۔ یہ قیمتی نسخہ انجمن ترقی اردو، پاکستان کے کتب خانہ خاص میں محفوظ ہے۔ چونکہ کتاب پر کوئی نام نہیں لکھا ہوا تھا اسلئے انجمن کی کتابوں کے فہرست نگار نے اس کتاب کا ”حمایت تجذیر الناس“ کے نام سے ذکر کیا ہے (۱) اسی نسخہ کا ڈاکٹر ایوب قادری نے ”رد قول فصیح“ کے نام سے ذکر کیا ہے (۲) اس نسخہ کا فوٹو اسٹیٹ ہمارے ذخیرہ میں محفوظ ہے (۳)

(۱) فہرست مخطوطات کتب خانہ انجمن ترقی اردو (کراچی) سربہ افسر امرہ وی جلد دوم (کراچی: ۱۹۶۷ء۔)

(۲) تذکرہ مولانا محمد احسن خان قادیانی ص ۹۲ نیز ص ۲۳۲ (کراچی: ۱۹۶۶ء)

(۳) اس نسخہ کے فوٹو اسٹیٹ حاصل کرنے کے لئے مولانا اعجاز احمد خاں صاحب سیکھانوی مقیم کراچی، پاکستان نے بہت کوشش فرمائی جو آخر ہمدردی سے اس کا عکس ملا۔ اس مرحمت و کرم فرمائی کے لئے راقم مولانا کا تہ دل سے ممنون ہے۔ حزی  
اللہ تعالیٰ غفر العجزاء

**نسخہ امروہہ** | رد قول فصیح کا ایک نسخہ یا نقل اور ہے جو درد کاغذ پر کی گئی ہے، یہ نسخہ ایک سو اکیس صفحات پر مشتمل ہے، اس میں فی صفحہ چودہ سطریں ہیں۔ اس نسخہ کی کتابت ۲۳ جمادی الثانیہ ۱۳۰۹ھ (۲۴ جنوری ۱۸۹۲ء) کو امروہہ اور سیدہ میں مکمل ہوئی، لکھنے والے کا نام دغینہ کسی نے منادیا ہے، لیکن ہے کہ یہ نسخہ مولانا سید احمد حسن کی فرمائش پر لکھا گیا ہو۔ (۱)

**نسخہ پھلاودہ** | چوتھا اور آخری معلوم نسخہ مولانا سید عبدالغنی پھلاودی کی توجہ کامرہون منصف ہے۔ مولانا پھلاودی نے رد قول فصیح اور تحذیر الناس کے متعلق مولانا محمد علی چاند پوری کے خط کے جواب میں حضرت مولانا نانوتوی کا مفصل گرامی نامہ یا تالیف اور اسی خط کے جواب میں مولانا سید احمد حسن امروہوی کا تفصیلی جواب بھی رد قول فصیح کے ساتھ نقل کرائے تھے۔ سب سے پہلے مولانا محمد علی چاند پوری کے نام خط کی نقل ہے پھر رد قول فصیح اور آخر میں مکتوب سید احمد حسن درج ہے۔

یہ نسخہ جو مولانا محمد ابراہیم پھلاودہ (ضلع میرٹھ، یوپی) ۷ شعبان ۱۳۲۳ھ، ۱۳ مارچ ۱۹۲۵ء کو مکمل کیا بہت خوبصورت نستعلیق میں لکھا ہوا ہے، اکثر حروف پر اعراب بھی لگائے گئے ہیں، تحریر جاذب نظر اور قابل دید ہے۔ یہ نسخہ بڑے رجسٹر نما سائز (۲۰/۳۲ س.م) کے ایک سو یا بیس صفحات پر مشتمل ہے، فی صفحہ تیرہ سطریں ہیں۔ (۲)

**تنویر النبراس یا رد قول فصیح کے چند مندرجات** | مولانا کی اس اہم تالیف کے ذریعہ سے ان تمام اعتراضات کا صاف صاف اور بے غبار جواب مل جاتا ہے جو تحذیر الناس پر عموماً کئے گئے تھے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جو اعتراضات حضرت مولانا نانوتوی پر کئے گئے تھے اور تحذیر الناس کے حوالہ سے جو مفہوم و معانی تحذیر الناس کے بین السطور میں تلاش کئے جلتے ہیں، وہ منصف کے حاشیہ خیال میں بھی کبھی نہیں آئے تھے۔

(۱) نسخہ مؤلف اور نسخہ امروہہ پھلاودہ میں مولانا عبدالغنی صاحب کے ذخیرہ میں محفوظ تھے جو مولانا اظاف واکٹر محمد خالد صاحب اور محمد مطلوب صاحب کی عنایت سے ہمیں مل گئے ہیں۔ دونوں حضرات کا حکیم قلب سے شکر یہ ادا کیا جاتا ہے جزا ہم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء و احسن۔

(۲) یہ نسخہ اور خوش تحریر نسخہ ہمارے قاضی دوست مولانا حکیم رضی الدین احمد بھٹائی کے قیمتی ذخیرہ سے حاصل ہوا اس کا بھی شکر یہ فرمادی ہے جزاہ اللہ تعالیٰ۔

وہ بات سارے فسانہ میں جس کا ذکر نہیں

وہ بات ان کو بہت ناگوار گذری ہے

حضرت مولانا نے تنویر الخیرات اور متعلقہ خطوط کے جوابات میں تحذیر الناس کی ان عبارتوں کی وضاحت اور شرع کے علاوہ اپنے عقائد اور اہم نبوت کے ہر ایک پہلو پر ہر طرح سے جامع واضح بحث اور غیر متزلزل یقین کا ایسا صاف اعلان فرمایا ہے اور اس کی ایسی غیر مبہم تحقیق و تصریح کی ہے کہ جس کے بعد وہ سب تحریریں اور اعتراضات بے حقیقت غلط اور بے معنی ہو جاتے ہیں جو حضرت مولانا اور تحذیر الناس پر کئے گئے تھے بلکہ اب تک کئے جاتے ہیں۔ حضرت سعدیؒ نے صحیح کہا ہے:

اگر بہ روز نہ بیند شہرہ چشم  
چشمہ آفتاب را چہ گناہ!

**رد قول فصیح** | اس قسم کی تمام عبارتوں کے نقل کی گنجائش نہیں، مگر چند اقتباسات پیش ہیں امید ہے کہ ان کے ذریعہ سے یہ طویل بحث اپنے اختتام کو پہنچ جائیگی اور حضرت مولانا پر جن لوگوں نے بے بنیاد اور ناحق اعتراض کئے تھے ان کو اپنے خیالات اور غلط فہمی کی اصلاح کی توفیق ہوگی۔ والامد بید اللہ الکریم حضرت مولانا نے تحذیر الناس میں جو کچھ لکھا ہے اس کا مطلب غلط سمجھا گیا، مخالفین نے تحذیر الناس کی عبارتوں کے جو معنی بیان کئے ہیں مصنف نے ان سے برأت کا صاف اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

اگر میں مولانا آفتاب کو بتاؤں کہ میں

نہ جی آپ کی اس عنایت کے ذہان جاہل ہے آپ کو بتاؤں کہ میں نہیں ان دونوں کو کہہ دے کہ میری عظمت کو بے بنیاد نہیں

نہ کہ میں نے آپ کی عظمت کو بے بنیاد نہیں کیا ہے نہ کہ میں نے آپ کی عظمت کو بے بنیاد نہیں کیا ہے نہ کہ میں نے آپ کی عظمت کو بے بنیاد نہیں کیا ہے

کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے اس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے

جائزہ ہونے لگا ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے

کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے

کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے

کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے

کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے

کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے کہ جس کے لئے میں نے عقیدت رکھی ہے

حضرت مولانا نے صاف صاف لکھا ہے کہ میرا اس موضوع، مجھ نے کاہل ارادہ نہیں تھا ہے  
ایک دوست کے خط کے جواب میں ایک خط لکھ دیا تھا جس کو انہوں نے میری اجازت اور اطلاع کے  
بغیر شائع کر دیا جس کی اشاعت کا مجھے افسوس ہے۔

ذاتی نادرہ اور غلات ان  
تو بات خاصہ تھی تھی جس پر کئی کئی دفعہ لکھا گیا تھا کہ میری مرضی کو اپنی مرضی کے طور پر نہ لیں بلکہ  
مجھ کے کہنے کے بغیر نہ لکھیں بلکہ میری مرضی کے مطابق ہی لکھیں۔ اور اگر کسی نے میری مرضی کے بغیر  
میرے مسئلہ کو گہرا پر اس میں کسی نے اپنی زبان اپنی مرضی کے مطابق لکھا تو وہ میری مرضی کے بغیر  
گوشت و وقت تباہ کرے گا۔ اور میری مرضی کے مطابق ہی لکھیں۔ اور اگر کسی نے میری مرضی کے بغیر  
کوئی نہ لکھا بلکہ میری مرضی کے مطابق ہی لکھیں۔ اور اگر کسی نے میری مرضی کے بغیر  
کی اس مسئلہ پر جواب میں بھی حسبِ حاجت قلم ایک خط لکھ دیا اور میری مرضی کے مطابق ہی لکھا۔ اور اگر کسی نے  
جو اس کو جواب دیا اور میری مرضی کے مطابق ہی لکھا۔ اور اگر کسی نے میری مرضی کے مطابق ہی لکھا۔ اور اگر کسی نے  
میرے مسئلہ کو گہرا پر اس میں کسی نے اپنی زبان اپنی مرضی کے مطابق لکھا تو وہ میری مرضی کے بغیر  
گوشت و وقت تباہ کرے گا۔ اور میری مرضی کے مطابق ہی لکھیں۔ اور اگر کسی نے میری مرضی کے بغیر  
کوئی نہ لکھا بلکہ میری مرضی کے مطابق ہی لکھیں۔ اور اگر کسی نے میری مرضی کے بغیر

حضرت مولانا پر عقیدہ کے متعلق قسم قسم کے الزامات لگائے گئے تھے، ایک موقع پر حضرت مولانا نے  
اس کا بھی بہت صراحت سے ذکر کیا ہے اور تمام غلط بیانیوں اور غلط فہمیوں کا پردہ چاک کر دیا ہے ارشاد  
ہوا ہے کہ:

اپنی عبادت کثرت کو لکھا ہوا ہے عقیدہ خدا تعالیٰ کو وحدۃ لا شریک لہ سمجھتے ہیں نہ اس کی ذات میں کوئی شریک  
نہ اس کی صفات میں نہ ایک کیلئے شریک نہ ہو اللہ تعالیٰ البتہ۔ وہ ایک خدا کیسے ہوگی اس کی ذات میں نہ ہوگی  
سب حادث ہیں مکان اللہ ہرگز نہیں ہے۔ ساری خوبیاں زمین موجود ہیں اور عیب نقصان نہیں ہیں نہ  
وہ مرگے ہیں نہ مابود نہ اس کی ذات و صفات میں کوئی کمی نہ ہوگی نہ وہ بڑی۔ ان کا کائنات۔ ملائکہ اور جنات منزلیں  
اور میں اس کے برابر ہوں۔ ہاں زمین و زمان و کائنات میں نہ ہوگی نہ ہوگی۔ اور وقت اللہ ہی ہے جو وقت  
موت ہے کسی کو نہیں ہے۔ تعالیٰ اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں رحمت نہ ہوگی نہ ہوگی۔ اور جو کچھ ہے  
ذات آپ کی نہ ہوگی نہ ہوگی۔ اور جو کچھ ہے کوئی غلط نہیں ہے کوئی غلط نہیں ہے۔ اور جو کچھ ہے

ایک اور موقع پر ہم نبوت پر اپنے وطن اور ملت یقین و عقیدہ کا صاف ذکر کیا ہے اور خاتمیت مرحمی کی حقیقت اس طرح واضح کی کہ اس کے بعد کسی اعتراض کی محالیت ہی باقی نہیں رہتی۔ ملاحظہ ہو:

ہماری سنی جارا ایلان نبی کا حکم  
 شہادت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد نہ کر لی تھی ہوا نہ اس میں نہ ہوا اور کسی زمین پر اور کسی پہاڑ پر  
 نہ جان نہ زمین اور وہ جگہ اس کی پہچان کے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فی مثل خانیت زمانی خانیت کریم کی بی بی امی کذا خانم النبیین  
 کی ولادت کے باعث قابل بن کر باین نظر کو خانم العزیزات بانثا ہوا کرنا ہے چنانچہ خدیجہ بنت خویلد و سادات مہر مہر  
 ملی کہ کو موت بانثا ہوا کہتے ہیں ایک ہی ہوا کرنا ہے ہوا ہوا ہے اور سب اس موت میں اس سے مستند ہوا ہے  
 خواہ وہ اور اسات کا حال ہونا چاہیے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 آپ پر ہم ہر گیسے اور اس کی آپ کو خانم مہر مہر کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 مثل نقش خانم مہر مہر کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 ہی کیونکہ مستند ہوا کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 بانثا ہوا کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 ہوا کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 کہ پہلے ہوا کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 کہا کہ ہوا کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 یعنی دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 صلی اللہ علیہ وسلم کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 غرض امتداد خانیت مرتبی خود خانیت زمانی کی فی علی الاطلاق جاری بیان کی فی شاہد کامل کی اور سب وہ خانیت  
 مرتبی کی جس کی طرف صاحب قصیدہ بردہ اس شعر میں اشارہ فرماتی ہیں: بحر فانی شمس نفل ہم کر اکبایہ  
 یطہرون التراب بالناس فی الفلم: اور سوا او کی اور اکبایہ کبار نفل شیخ اکبر قدس سرہ اور حضرت شیخ مجدد  
 الکمل ثانی و غیرہ پر شمس امیر جمہور شیخ او سکو کہہ لیا کہ اس سے مستند ہوا ہے اور سب اس سے مستند ہوا ہے  
 صاحب خدیجہ کو طبع اور کافر زمانی بن ایا وہ اللہ وانا نبیہ اور یہ وہ خانیت مرتبی کی جس کی انکار ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 انشیکت مطلقہ اور سبادت مطلقہ اور خانیت زمانی مطلقہ کا انکار لازم آتا ہے





۷۔ مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ میں نے تحذیر الناس میں جو بحث کی ہے اس کے بعد نہ اثر ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے نہ اس کے باطل کرنے کی، لکھا ہے: تمام مفسران اعلان اثر ابن عباس اور مخالفان تحذیر الناس کی خدمت میں یہ گزارش کی کہ حسب تقریر تحذیرہ اثر ابن عباس کی اثبات کی مابست نہ ابطال کی ضرورت مان اثبات منقولہ روایات انصافیت کی کو ہم اگر اثر نہ کو کو منقولہ قطعیات نہیں کہتی تو بعد تعلیم محمد بن اوس کی تالیف بھی ممکن نہیں سمجھتے لیکن حسب تقریر تحذیرہ اثر ابن عباس اگر باطل نہیں ہو سکتا تو انصافیت محمد بن مسلم علیہ السلام کی فہم کی ضرورت تمام کالیات پر ایسی کی روشنی ہو جاتی ہے جیسے اہل نظر پر آفتاب غیر روزہ مگر بغیر اثر ابن عباس مخالفان تحذیرہ اثر ابن عباس باطل ہو سکتا ہے۔ انصافیت غیر محمد بن مسلم علیہ السلام ثابت ہو سکتی ہے۔

۸۔ خاتمت زمانی اور مکانی و مرتبی کی بحث کی ہے اور ان پر جو شور اٹھا تھا حضرت مولانا نے اس کو بھی غبار و تعصب پر محمول کیا ہے، اور اپنے خیالات کی اس طرح واضح مگر مختصر تشریح کی ہے کہ جس سے پوری بحث آئینہ کی طرح بے غبار ہو جاتی ہے۔ ایک جگہ تحریر فرمایا:

صاحبِ قندہر کی خاتمتِ مرنجی کو بہ نسبت انکیا زمین پر ہی مخصوص  
 نہیں کیا اور سورت و غرض میں اکثر حکم و عہد اللہ ابن عباس انکیا و ماعت کی نسبت ہی آپ کو خاتمِ مرنجی قرار دیا کی  
 جگہ کو ان کی پرانی غرض ہے کہ یہ قندہر لکھا ہے اس سورت میں خاتمتِ زمانی محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا نام بطور صاحب  
 قندہر نہیں آیا کی نسبت خاص نہ ہو گی انکیا و ماعت کی ہی آپ خاتمِ زمانی نہ لگی جس کے اور کوں کا قندہر نہ لگتی

[illegible]

## نسخہ مولف کا پیش نظر عکس چند گزارشات | رد قول الفصح کے نسخہ مولف کا (جو تمام تر

حضرت مولانا محمد قاسم کے دست مبارک کا لکھا ہوا ہے) جوں کا توں عکس شامل کرنے کا خیال تھا، مگر جب اس ارادہ سے اصل نسخہ کو دیکھا گیا تو مجلہ اور قلمی نسخہ دونوں کی پائش میں خاصا فرق نکلا، سالہ کی پائش ۲۰/۱۲ س، م ہے اور قلمی نسخہ کی عموماً ۲۵/۱ س، م، جس کی وجہ سے قلمی نسخہ کا جوں کا توں عکس نہیں آسکتا اور صرف ایک عکس کی وجہ سے مجلہ کے سائز میں اضافہ بھی دانشندی نہیں تھی۔ اگر اصل نسخہ کو چھوٹا کر اگر شامل کیا جاتا تو حضرت مولانا کی تحریر جو پہلے ہی باریک ہے اور باریک ہو کر اس کا پڑھنا ہی مشکل ہو جاتا۔ اس لئے بعد میں یہ فیصلہ کیا کہ القول الفصح پر حضرت مولانا کے قلم سے جو حاشیہ یا جواب لکھا ہوا ہے صرف اس حصہ کو مجلہ میں شامل کر لیا جائے، مگر اس صورت میں دشواری یہ تھی کہ حضرت مولانا کا یہ جواب یا حاشیہ جو قلم برداشتہ تحریر فرمایا تھا، کتاب کے حاشیہ پر چاروں طرف اور کہیں کہیں بین السطور میں بھی لکھا ہوا تھا، اسی ترتیب کا خیال رکھتے ہوئے دوسری جگہ اسی طرح سیٹ کرنا مشکل کام تھا، مگر ارادہ کے کارکن مولوی محمد حنیف صاحب بہرائچی نے اسکو اس احتیاط اور صفائی سے منتقل کیا کہ اصل مسودہ کی ایک سطر اور فقرہ بھی ضائع نہیں ہوا، پوری تالیف اصل ترتیب کے مطابق پیش کر دی گئی، اس نازک خدمت میں مولوی محمد شعبان صاحب بستوی (مدرسہ مدرسہ عید گاہ، کاندھلہ) کا بھی خاص تعاون شامل رہا۔ فجزاھما اللہ تعالیٰ۔

یہاں یہ وضاحت مناسب ہو گی کہ تنویر النبراس کے زیر نظر مسودہ سے تین نقلیں تیار کی گئی تھیں ایک حضرت مصنف کی تصحیح کی ہوئی ہے جو دو نقلیں اور ہیں انکی اور اصل نسخہ کی ترتیب میں کچھ فرق ہو گیا ہے بعض فقرے آگے پیچھے ہو گئے اور چند درج ہونے سے رو گئے، اسلئے اصل نسخہ کی اہمیت مسلم ہے۔



# تنویر النہرا س علی سن اکر تحذیر الناس (یار وقول فصیح) حضرت مولانا کے قلم سے

کرمہ میں ہرگز نہ ہوگا کہ جس نے یہ کتاب پڑھی ہو وہ اس کی بے انتہائی عظمت و بزرگوئی کو نہ سمجھ سکے گا۔ یہ کتاب صرف ایک کتاب نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان درس ہے جس سے ہر انسان کو فائدہ ہوگا۔

یہ کتاب مولانا کے قلم سے نکلنے والی ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں اپنی ساری باتیں کہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔

یہ کتاب مولانا کے قلم سے نکلنے والی ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں اپنی ساری باتیں کہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔

یہ کتاب مولانا کے قلم سے نکلنے والی ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں اپنی ساری باتیں کہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔ ان کی باتیں ساری ساری لکھی ہیں۔

کامیابی می باشد که در هر دو مورد  
از طرف اولی که در این باب  
که در هر دو مورد که در این باب  
بی استعدادهای و افراد  
زنان و افرادی که می بین  
بر کسی عاقل و فرد زنی  
زنی که مخصوصی در هر دو  
بی که مخصوصی در هر دو  
از طرف اولی که در این باب  
که در هر دو مورد که در این باب  
بی استعدادهای و افراد  
زنان و افرادی که می بین  
بر کسی عاقل و فرد زنی  
زنی که مخصوصی در هر دو  
بی که مخصوصی در هر دو

فان اولی الامر  
که در هر دو مورد که در این باب  
بی استعدادهای و افراد  
زنان و افرادی که می بین  
بر کسی عاقل و فرد زنی  
زنی که مخصوصی در هر دو  
بی که مخصوصی در هر دو

آن که در هر دو مورد که در این باب  
بی استعدادهای و افراد  
زنان و افرادی که می بین  
بر کسی عاقل و فرد زنی  
زنی که مخصوصی در هر دو  
بی که مخصوصی در هر دو

از طرف اولی که در این باب  
که در هر دو مورد که در این باب  
بی استعدادهای و افراد  
زنان و افرادی که می بین  
بر کسی عاقل و فرد زنی  
زنی که مخصوصی در هر دو  
بی که مخصوصی در هر دو

از طرف اولی که در این باب  
که در هر دو مورد که در این باب  
بی استعدادهای و افراد  
زنان و افرادی که می بین  
بر کسی عاقل و فرد زنی  
زنی که مخصوصی در هر دو  
بی که مخصوصی در هر دو

خانہ برقیات و کتابت  
دعوتِ اسلامی

کتابخانه عمومی و فرهنگی  
مرکز اسناد و کتابخانه ملی

فصل دوم در بیان احوال و حال

البریة فی غار الحنفیة

سید محمد رفیع

1990

1967

البركة

10

10/10/72

1990

10

19

سازمان

*(Faint handwritten notes)*

مجلس خفیه و از این مجلس

مستوفی زکات و صدقات

سکھتے ہیں اور ان کی زبانوں سے

بازاری پروردگار

این جنسیت که در این کتاب

الحمد لله الذي جعلنا من عباده المخلصين

[illegible]

عالمی انڈیا ہوائی کمپنی

مؤلف: زاهد خان قاسمی  
موضوع: تاریخ و جغرافیہ

**Figure 1**


الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم  
موسمًا من موسمي القرآن الكريم

١٨٨

فانما يطعمه من اكله

۱۰۰

مجلس



**THE**

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

... ..

وہی ہے جس نے ان کو بتایا کہ ان کو کون سا کام کرنا چاہیے اور کون سا نہ کرنا چاہیے۔

مجلس شورای اسلامی













میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا  
میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا  
میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا

میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا  
میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا  
میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا

میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا  
میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا  
میں نے اس کی بات پر ہنس کر دیکھا  
زنی میری اسکی پروردگار  
کامیابی میری  
ہی از ان کا











































میرزا حسن و میرزا حسن  
 در روز دوشنبه بیستم  
 ماه شهری سال ۱۲۸۴  
 در محله کهنه  
 میرزا حسن و میرزا حسن  
 در روز دوشنبه بیستم  
 ماه شهری سال ۱۲۸۴

کز دیرسی از نزد که نماند  
 بنما ایمنی بود و نماند  
 ای از آن نماند و نماند  
 بی نماند و نماند  
 کز دیرسی از نزد که نماند  
 بنما ایمنی بود و نماند  
 ای از آن نماند و نماند  
 بی نماند و نماند  
 کز دیرسی از نزد که نماند  
 بنما ایمنی بود و نماند  
 ای از آن نماند و نماند  
 بی نماند و نماند

این عزیزان را یکی طرفی می‌نامند  
چون خدا را نمی‌توانستند  
و چون با او نمی‌توانستند

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰

[illegible]



و این است که در این کتاب آمده است که هر که از این کتاب بخواند و در آن عمل کند...

و این است که در این کتاب آمده است که هر که از این کتاب بخواند و در آن عمل کند...

و این است که در این کتاب آمده است که هر که از این کتاب بخواند و در آن عمل کند...

















This block contains a highly degraded and heavily distorted image of a document page. The text is illegible due to extreme blurring, noise, and significant image corruption. The layout appears to be a single page of text, but the content cannot be transcribed or analyzed.



[illegible]

[illegible]

*(The page contains dense handwritten Persian script, likely from a historical document or manuscript.)*



[illegible]







*(The page contains dense handwritten Persian calligraphy, likely from a manuscript such as the Durr-i-Hikmat.)*







[illegible]









# تنویر النبراس (یا رد قول فصیح)

نسخ مصنف کا ایک صفحہ

Handwritten text in Urdu script, likely a preface or introduction, mentioning the author's name and the purpose of the work.

شہوت کے گام مکر فاطمہؑ کی اور سدا و ستہ میں جو مومنان محمدینؑ کا ہی بڑی محبت جلاوت  
 کر اس تقدیر پر و ملے کہ اشخاص جن کو سدا و ستہ میں اور سدا و ستہ میں کیست خاتم النبیین  
 نبی کریمؐ کی اس کی تاریخ الانبیاء حضرت محمدؐ کی مکی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہوئی ہے  
 یہ خاتم النبیین تھے نہ سابقین ہیں بطلاق مانت کی کہ وہ سادات کا انہر و پیامت سے  
 ہر کہا نہ ان اگر خاتمیت یعنی انصاف ذاتی بوصف نبوت یعنی جیسا اس محمدؐ سے  
 نوح کیا تو نہ سوا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کسی کو اخذ مقصودہ بالخلق  
 میں ہی حال نبوی نہیں کہہ سکتے ہیں اس صورت میں منتظر ایمان کی افراد خارجی سے  
 پر آپؐ کی خفیت ثابت ہوگی افراد متعبدہ میری آپؐ کی خفیت ثابت ہو جائیگی بلکہ اگر  
 بالفرض بعد از نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نبی پیدا ہو تو میری خفیت محمدؐ میں  
 کہ بفرق نہ اسکا چہ جائیکہ آپؐ کی صاحب کبریٰ اور زمین میں یا فرض کیجئے ایسی زمین کہ جس

Handwritten text in Urdu script, likely a continuation of the preface or introduction, mentioning the author's name and the purpose of the work.



اور بتی تجویز کیا جائے آخر **اقول** قطع نظر اس از سرے کہ خائست کی سنی اچھوڑھا دینا  
و آثار سی بہ نقل کر چکا ہوں جس سے ثابت کہ اون سنی کو بیکا رکھ کر نہیں سنی کہ ہرگز لفظ  
سی سقا و نہیں بین بغیر نقل بغیر بین کی یا وجہ و تھالی کے کہنا محض ضراع اور ایجا رہے  
ہے حکم کرنا کہ تجویز پیدا ہوئی کسی سنی سے بعد نہ نہ حضرت سلی السعدیہ و سلی کی ماسما  
ایکی اسی زمین میں یا اور زمین میں خائست محبتی مہین کہ خوف کا ایسی کا سخت رہے  
واجب دہی اگر قول نا تو نوی ضا حکما صحیح مینا لو امر و بین آخر و حکم بتی بعد حضرت  
صلی السعدیہ و سلی کی ماسما و انکا اصرار و حق کے حکم کی نافرمانی کا تھوڑا  
بی بعد حضرت بر حکم کر یا لا جامع و صرح ہے جساکہ او پر نقل ہو چکا اصل منشا امر کر لین  
کا بیان کر کے کہ جسے کہ جو زمین پیدا ہوئی ایسا کے پیدا حضرت کی کہ بعض ہم  
کے بعد حضرت بر حکم کر یا لا جامع و صرح ہے جساکہ او پر نقل ہو چکا اصل منشا امر کر لین

اور بتی تجویز کیا جائے آخر **اقول** قطع نظر اس از سرے کہ خائست کی سنی اچھوڑھا دینا  
و آثار سی بہ نقل کر چکا ہوں جس سے ثابت کہ اون سنی کو بیکا رکھ کر نہیں سنی کہ ہرگز لفظ  
سی سقا و نہیں بین بغیر نقل بغیر بین کی یا وجہ و تھالی کے کہنا محض ضراع اور ایجا رہے  
ہے حکم کرنا کہ تجویز پیدا ہوئی کسی سنی سے بعد نہ نہ حضرت سلی السعدیہ و سلی کی ماسما  
ایکی اسی زمین میں یا اور زمین میں خائست محبتی مہین کہ خوف کا ایسی کا سخت رہے  
واجب دہی اگر قول نا تو نوی ضا حکما صحیح مینا لو امر و بین آخر و حکم بتی بعد حضرت  
صلی السعدیہ و سلی کی ماسما و انکا اصرار و حق کے حکم کی نافرمانی کا تھوڑا  
بی بعد حضرت بر حکم کر یا لا جامع و صرح ہے جساکہ او پر نقل ہو چکا اصل منشا امر کر لین  
کا بیان کر کے کہ جسے کہ جو زمین پیدا ہوئی ایسا کے پیدا حضرت کی کہ بعض ہم  
کے بعد حضرت بر حکم کر یا لا جامع و صرح ہے جساکہ او پر نقل ہو چکا اصل منشا امر کر لین

اور بتی تجویز کیا جائے آخر **اقول** قطع نظر اس از سرے کہ خائست کی سنی اچھوڑھا دینا  
و آثار سی بہ نقل کر چکا ہوں جس سے ثابت کہ اون سنی کو بیکا رکھ کر نہیں سنی کہ ہرگز لفظ  
سی سقا و نہیں بین بغیر نقل بغیر بین کی یا وجہ و تھالی کے کہنا محض ضراع اور ایجا رہے  
ہے حکم کرنا کہ تجویز پیدا ہوئی کسی سنی سے بعد نہ نہ حضرت سلی السعدیہ و سلی کی ماسما  
ایکی اسی زمین میں یا اور زمین میں خائست محبتی مہین کہ خوف کا ایسی کا سخت رہے  
واجب دہی اگر قول نا تو نوی ضا حکما صحیح مینا لو امر و بین آخر و حکم بتی بعد حضرت  
صلی السعدیہ و سلی کی ماسما و انکا اصرار و حق کے حکم کی نافرمانی کا تھوڑا  
بی بعد حضرت بر حکم کر یا لا جامع و صرح ہے جساکہ او پر نقل ہو چکا اصل منشا امر کر لین  
کا بیان کر کے کہ جسے کہ جو زمین پیدا ہوئی ایسا کے پیدا حضرت کی کہ بعض ہم  
کے بعد حضرت بر حکم کر یا لا جامع و صرح ہے جساکہ او پر نقل ہو چکا اصل منشا امر کر لین

## تفویر النبراس

نسخہ امر وہیہ مکتوبہ ۱۳۰۹ھ۔ جو پھلاودہ میں محفوظ تھا

کا ایک صفحہ

فرض ادا ہو گیا اور ایسی ہی نقطہ سنانی سے کوئی تعریف کی آپ ستم  
 ہو گئی اس قول میں آپ کو تعارض سوچی مگر افسوس مطلب کے بات  
 ایک ہی سوچی حضرت سلمہ منہ مطلب تحذیر سمجھا ہوتا ہے اعتراض  
 کیا ہوتا ہے اعتراض سوا کی عالم میں ہونے کے مطلب میں اعتراض کریں  
 ذہن اسی کہتی ہیں اور زکاوت اسی کا نام ہے اولیٰ اعتراض نویسی کہ  
 آخرتہ زمانیکو موافق صاحب تحذیر معنی خاتم النبیین کہنا قول عوام ہے  
 حالانکہ یہی معنی تمام مفسرین لکھتی ہیں اور کتب امارت میں یہی معنی  
 نکلتی ہیں اس سورۃ میں یہ کہتا ہے کہ دو تک پہنچی گی دوسرا اعتراض  
 یہ ہے کہ مصنف تحذیر آخرتہ زمانیکو فضائل میں سے نہیں سمجھتے حالانکہ

## تفہیم النہر اس

نسخہ امر وہ مکتوبہ ۱۳۰۹ھ کے آخری صفحہ کا عکس

ہیں کہا وجود انتشار کوں بات، ابکی نہیں جواری خندہ بین ابکر و حسب خزاںات کر  
 لم دو مضامین جو بغرض دفع دخل معتد بہی اہل فہم کے نزدیک کافی ہو برہنہ بخلاف  
 حضور اوسیری شالاب لڑو کیوں مال مال ملتے ہیں زیادہ کیا عرض کردہ قبول  
 نقل ایک اسدی نہیں جاہلون اور بے وقوفوں کو سمجھ نہیں جو ادب نہیں ہی سمجھا اور ابکی  
 حقیقت کہول کر دیکھا اسلئے ہی ہوتے کہ جب ہو کر ناں انا اور کہہ کر اب کیا کہہ  
 عرض خفیہ توفیق کر میں ہم ہی سمجھ کر برہنہ سمجھنے والے سمجھتے ہو گئے کہ اہل عقل کے  
 اگر عارے نہیں ہوں عارے لبتہ ناتو میں کیا عار نہیں اب یوں مناسب ہے  
 کہ اس کی اور خدا کا نام لکھ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی  
 سائرہ ائمتہ اربعین علیہم السلام  
 رسول محمد ذالو مجید و ازواجہ و ذریرہ اجمعین



## تفہیم النوراس

جو حضرت مولانا نانوتوی کا تصحیح کیا ہوا ہے

(نسخہ مخزنہ کتب خانہ خاص انجمن ترقی اردو، کراچی)

بشکریہ۔ مولانا اعجاز احمد خاں سنگھانوی کراچی (پاکستان)

جامعہ زبانی مراد میں ہو سکے وہ جو جامعہ زبانی مراد و مولانا نانوتوی

دو تقریریں رقم فرما چکی۔ اول تو وہ تقریر حسین خاں خٹک بریلی کے مولانا نانوتوی،

اور جامعہ زبانی مولانا نانوتوی کے بارے میں دوسری وہ تقریر حسین خاں خٹک کے مولانا نانوتوی

مطابق عام رکبہ اور جامعہ مرتبی اور جامعہ زبانی اور جامعہ مکانی مولانا نانوتوی کے

داخل کیا گئے تھے اور ان میں مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے

زبانی جو ایک مفہوم مرکب ہے مولانا نانوتوی کے مفہوم عام میں وہ مفہوم عام

لفظ عام مفہوم عام جامعہ بریل کے مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے

مفہوم عام مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے

حقیقی اور مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے

مفہوم عام مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے مولانا نانوتوی کے



## قصیدہ در مدح سلطان عبد الحمید خاں امیر المومنین، سلطان ترکی

بلقان کی ریاستوں پر روس کے حملہ کے وقت علمائے ہندوستان نے حکومت ترکی اور ان ریاستوں کے مسلمانوں کے ساتھ یک جہتی کے اظہار اور ان کی حمیت دینی، مومنانہ قوت اور مجاہدانہ جذبہ کی حوصلہ افزائی کے لئے ہر طرح سے بھرپور تعاون فرمایا تھا، جس کا ایک خاص پہلو خلیفۃ المسلمین پر اعتماد کا مکمل اظہار بھی تھا، اس کی ترجمانی علماء کی تحریروں اور مضامین کے علاوہ چند خاص قصیدوں سے بھی ہوئی۔ یہ قصیدے دیوبند کے نامور علماء نے تحریر فرمائے تھے، جو عربی فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں ہیں، جس میں سے ایک قصیدہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کا بھی لکھا ہوا ہے۔ حضرت مولانا کا یہ قصیدہ عربی میں اشعار پر مشتمل ہے، یہ قصیدہ حضرت مولانا کی مطبوعہ اور معروف تحریروں میں سے ہے اور مجموعہ قصائد قاسمی میں اور قصیدوں کے ساتھ بار بار شائع ہو چکا ہے، مطبوعہ قصیدہ کے لئے قصائد قاسمی ملاحظہ ہوں۔ یہاں حضرت مولانا نانوتوی کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اصل قصیدہ کا عکس شائع کیا جا رہا ہے۔ (نور)





# برگ گل

مکتوب (غالباً) بنام مولانا سید احمد حسن امروہوی

خود حضرت مولانا کے قلم سے

سب ان زمان اعدا از کسب از دہ شمس با یزما فیہ و بجز مناظر  
معد الفیاض حبیبی و کرام از روزگار با یزما فیہ و بجز مناظر  
حبیبی و کرام از روزگار با یزما فیہ و بجز مناظر

حوائج کائنات رسیدن از بعض اسرار و توحید باید کرد  
این اوصاف و این حد و حاکم دران خرد و صفت عالم  
سوقی بسوق الکسب و توفیق خداوندی و انشاں عالم  
لا یثبت توفیق بنادول من یبدا و جاد و ملک عالم  
لا یثبت توفیق و توفیق عالم و مشقت می بر ملک عالم  
و توفیق انجلی و توفیق عالم و مشقت می بر ملک عالم

## گرامی نامہ کی عبارت درج ذیل ہے:

میاں قربان احمد راجہ ترکیب دوازده تسبیح باید فہمائید، و بخدمت حافظ عبد الغنی صاحب جناب از سلام مسنون عرض باید کرد کہ بمیاں قربان احمد صاحب ہر قدر کہ عنایت مبذول خواہد شد، بانشاء برگردنم خواہد ماند۔ جواب شکایت نامہ رسیدن از بعض اشعار مرقومہ باید گرفت:

ترجمہ: میاں قربان احمد صاحب کو بارہ تسبیح کی ترکیب سمجھانا چاہیے اور حافظ عبد الغنی صاحب کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرنا چاہئے کہ میاں قربان احمد صاحب۔ پانچ تدرعنایت مبذول ہوگی اس کا احسان میری گردن پر ہے۔

شکایت نامہ پہنچنے کا جواب درج ذیل اشعار سے سمجھ لینا چاہئے۔

این الوصال و این عہد وصالکم

وزماں حیرتنا وصیت جمالکم

شوقی یسوق إلیک ثم یعوقنی

غذل العواذل و احتمال ملالکم

لولا یثبت تربتی بتناول

من هہنا و ہنا و ہلکۃ مالکم

لأبت ہرولۃ و زرتک عاجلاً

و مثلث بین یدیک قبل سوالکم

و اعدت اضحی و وعدک صادق

لولا موانع دون صدق منالکم

## حضرت مولانا نانوتوی کی مشہور تالیف قبلہ نما کے ان اوراق کا کچھ تذکرہ جو مطبوعہ نسخوں میں شامل نہیں نور الحسن راشد کاندھلوی

قبلہ نما حضرت نانوتوی کی مشکل ترین تصانیف میں سرفہرست ہے۔ اس کی وقت مضامین اور بلند پروازی کا عالم یہ ہے کہ اس کو بڑے بڑے علماء نے اپنے اساتذہ اور مانیہ ناز علماء سے حرفاً حرفاً پڑھا اور حضرت مولانا نانوتوی کے شاگردوں خصوصاً شیخ البند مولانا محمود حسن نے اس کو حضرت مولانا سے سبقاً سبقاً پڑھا تھا نیز حضرت نانوتوی کے ایک اور خاص شاگرد مولانا فخر الحسن گنگوہی نے قبلہ نما مطبع اکمل الطابع دہلی سے ۱۲۹۸ھ میں شائع کر لیا تھا۔ اگرچہ اس وقت حضرت مولانا کے تمام شاگرد موجود تھے اور ہر طرف جلیل القدر علماء بھی نظر آتے تھے مگر حضرت نانوتوی کی رائے یہ ہوئی تھی کہ اس کتاب کا ایک اہم باب یا حصہ شائع نہ کیا جائے، کیوں کہ اس کو کوئی نہ سمجھے گا۔ مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی نے بھی یہی مشورہ دیا تھا، اس لئے یہ حصہ یا باب قبلہ نما کی کسی بھی اشاعت میں شامل نہیں کیا گیا۔

ایک مشہور روایت کی تصحیح: مگر مشہور یہ ہے کہ حضرت مولانا نانوتوی نے آب حیات کے کچھ اوراق نکلوائے تھے جو کبھی شائع نہیں کئے گئے اور اس سلسلہ میں دو روایتیں بھی نقل کی گئی ہیں۔ مولانا قاری محمد طیب صاحب نے مولانا حبیب الرحمن صاحب سے نقل کیا ہے کہ شیخ البند فرماتے تھے:

”آب حیات (حضرت مولانا نانوتوی کی تصنیف) وغیرہ میں نے حضرت سے سبقاً سبقاً پڑھی

ہے، آب حیات کے کچھ اوراق حضرت نے خود نکال دئے تھے کہ انہیں کوئی نہیں سمجھے گا“ (۱)

اس روایت پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اوراق کو آب حیات سے نکالنے کی

رائے اور مشورہ مولانا محمد یعقوب نانوتوی کا تھا۔ مولانا محمد یعقوب صاحب نے اسکی یہ وجہ بیان کی تھی کہ:

”آں میں ایک اعتراض کا جواب ہے اول تو اس اعتراض کو کوئی نہ سمجھے گا اور اگر سمجھ لیا تو پھر اس کا

جواب سمجھ میں نہ آئے گا اور شبہ ہی میں مبتلا رہے گا۔ (۲)

ہو اور اوراق نکالے گئے وہ قبلہ نما کے تھے، آب حیات | مگر قائم طور کا خیال یہ ہے کہ یہ  
کے اور اوراق یا صفحات نکالنے کی بات صحیح نہیں | روایت و شہرت درست نہیں،  
در اصل قبلہ نما کے اور اوراق نکلوائے

گئے تھے اور مذکورہ بالا دونوں روایتیں بظاہر ”قبلہ نما“ کے متعلق ہیں۔ ان میں آب حیات کا ذکر سہو  
آب یا کسی راوی کی غلط فہمی کی وجہ سے ہو گیا ہے، ہمارے اس خیال کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ  
مولانا مفتی سعید صاحب پالنہری نے آب حیات کے تعارف میں لکھا ہے کہ:

”آپ کی تمام کتابوں میں یہ سب سے زیادہ مشکل کتاب سمجھی گئی ہے، اگرچہ اس  
میں سے ایک معتد بہ حصہ جس کے بارے میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب  
نانوتوی (اولین صدر مدرس دارالعلوم دیوبند) کی رائے یہ تھی کہ اسے کوئی نہیں سمجھ  
سکتا اس کو نکال دیا گیا ہے، اور یہ اور اوراق مخرجہ آب حیات پھلاوہ میں ہیں“ (۲)  
مگر حقیقت یہ ہے کہ پھلاوہ میں جو نسخہ محفوظ تھا وہ آب حیات کے زائد اور اوراق کا نہیں، بلکہ قبلہ  
نما کے اور اوراق کا ہے، اس کے پہلے صفحہ پر تحریر ہے:

”اور اوراق زائد قبلہ نما، مصنفہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب کے از رسالہ مذکورہ  
جد افرمودہ بودند“

اور اس رسالہ میں جو بحث ہے وہ بیت اللہ کے قبلہ ہونے اور متعلقہ موضوع پر ہے جس کو ان  
صفحات میں درج آخری الفاظ بھی پوری طرح واضح کر رہے ہیں، لکھا ہے کہ:

”سجدہ کے مقابل میں ایک تو سجدہ دلہ ہوتا ہے اور ایک سجدہ الیہ، سجدہ دلہ، تو سوائے  
خداوند عالم اور کوئی نہیں اور سجدہ الیہ سوائے فضائے خانہ کعبہ اور دیوار کعبہ بالفعل اور  
کوئی چیز نہیں۔ البتہ قبل ظہور خاتم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس بھی سجدہ الیہ سجدہ عبادت  
تھا۔ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی  
خاتم النبیین و آلہ وصحبہ اجمعین۔ تمت بالخیر!“

لہذا آب حیات کے اور اوراق نکال دینے کی اطلاع غالباً صحیح نہیں، جس کتاب کے کچھ اور اوراق (بلکہ

تقریباً ایک تہائی حصہ) شائع نہیں کیا گیا، وہ آب حیات نہیں قبلہ نما تھی غالباً کسی راوی کے سوے یا تحریر کی غلطی سے قبلہ نما کی جگہ آب حیات کا نام لکھا گیا اور اس روایت و تحریر کی اس فرو گذاشت کی طرف کسی کا خیال بھی نہیں گیا، اور یہی غلط روایت مشہور ہو گئی۔

اگر آب حیات کے کچھ صفحات نکالے گئے ہوتے تو ان کا پھلا وہ کے ذخیرہ و تحریرات اور پیش نظر آخذ میں کہیں ذکر تذکرہ آنا چاہئے تھا۔

قبلہ نما کے مخرجہ اور اراق کا نسخہ | قبلہ نما کے مذکورہ بالا اور اراق (باب) کا صرف ایک نسخہ معلوم ہے جو پھلا وہ میں محفوظ تھا اور اب مولانا عبدالغنی صاحب کے بنیر گان محترم ڈاکٹر سید محمد خالد اور ان کے بھائی سید مطلوب صاحب کی عنایت سے ہمارے ذخیرہ میں آ گیا ہے۔ (۱)

یہ نسخہ عام کتابی سائز (۱۵-۲۴ س م) کے ساڑھے بیس ورق یا پینسٹ صفحات پر مشتمل ہے فی صفحہ پندرہ سطور آتی ہیں یہ نسخہ مولانا سید عبدالغنی کے عزیز مولوی امجد علی نے نقل کیا ہے، آخر میں لکھا ہے:

”یہ رسالہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے۔ حسب فرمائش

جناب مولانا حافظ عبدالغنی صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ، نقیر حقیر عاصی امجد علی نے زمانہ قیام

امین آباد میں اس کی نقل کی ہے اور ۲۷ ذی القعدہ ۱۳۱۳ ہجری (۱ اپریل، مئی ۱۸۹۷ء)

میں نقل سے فراغت پائی“

جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ دراصل قبلہ نما سے کچھ اور اراق نکالے گئے تھے۔ آب حیات کے

حوالہ سے یہ روایت غالباً درست نہیں تاہم یہ موضوع مزید معلومات کا مستقاضی ہے۔

## اوراق مخرجہ قبلہ نما

تالیف حضرت مولانا نانوتوی

یعنی قبلہ نما کا آخری حصہ یا وہ صفحات کہ جن کو نہایت مشکل ہونے کی وجہ سے  
حضرت مؤلف اور مولانا محمد یعقوب نانوتوی نے شائع کرنے سے منع فرمادیا تھا۔

بسم الرحمن الرحیم

زیادہ تفصیل مطلوب ہو تو سنئی مگر اول و باتین سن بھی اول تو یہ کہ سب سے پہلی کتاب میں  
طبیبوں کی ایک میں اسی کی خواص اور قواعد کلیہ میں باہم نزاع نہیں ہوتا مگر چونکہ  
ہر دو کی استعمال کا موقع جدا اور اسکا پہچانا انواع امراض اور تشخيصات امراض کے  
پہچانی پر موقوف ہی اور اس میں بوجہ اختلاف اوقات اور بقدر تفاوت اذیان و توجہ  
فرق ہوتا ہے تو وہ بھی وقت تشخیص معض و تجویز نسخہ کتنا فرق ہو جاتا ہے ایسی ہی انبیاء  
علیہم السلام اور اولیاء کرام اور علماء عظام کو جو دربارہ علاج روحانی اور دنیوی حکم  
ہوئی ہیں قواعد کلیہ اور خواص افعال میں متفق الراي سمجھی پر بوجہ اختلاف انواع و  
امراض و تفاوت مراتب فہم و نیز باعتبار اختلاف اوقات اختلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے  
یہ نہیں ہی کہ کسی شے کا ظہور دوسری چیز میں و طرح شعوری ایک تو کچھ دسکا اثر نہیں آتا

اور اوراق قبلہ نما منصفہ جہان مولانا محمد باکرم صاحب کراچی کے ہاتھ سے

سوائے خداوند عالم اور کوئی نہیں اور سجدہ الیہ سورۃ نقضانی خانہ کعبہ و دیوبند  
بالفعل اور لہٰی چیز نہیں البتہ قبل ظہور خاتم سلی علیہ وسلم بیت المقدس ہی  
مسجد الیہ سجد و عبادت تھا و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین الصلوٰۃ والسلام  
علی خاتم النبیین و آلہ و صحبہ اجمعین تمت بالخیر یہ رسالہ جناب مولانا محی قاسم صاحب  
رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہی حسب فرمایش جناب مولانا حافظ عبد الغنی صاحب  
سلمۃ اللہ تعالیٰ فی تحقیق عاصی امجد علی فی زمانہ قیام امین ابدین سکنی نقل کی گئی ہے  
اور ام ذی القعدۃ ۱۳۸۲ ہجری میں نقل سی فراغت پائی :

انما انا قاسم والله يعطى

نسخہ جدیدہ

# الحظ المقسوم من قاسم العلوم

فی تحقیق المركب والاجزاء و بیان حقیقة السماع والغناء  
من تحقیقات

الامام حجة الاسلام محمد قاسم النانوتوی قدس سره

مُرتبہ: الشیخ مولانا محمد رحیم اللہ صاحب قدس سره

تقدیم و تصحیح

الاستاذ المفتی اکبر رحمن الشانجلوی الحقانی حفظہ اللہ

(استاذ الحدیث بدار العلوم عربیہ گجرات مردان)



## تقديم

(بقلم الاستاذ الفتي اكبر رحمن الحقاني حفظه الله)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كنت قرأت كلمة في تاليفات بعض الاكابر انه اذا قلنا  
لرجل انه صحابي فناهيك به مزية وفضيلة في قوة ايمانه وكمال  
اخلاصه و عمق علمه و حسن عمله ، فيكون ذلك ابلغ تعبير و  
اوجزة لاثبات فضل و كمال ، ويستبين لك ايضا اذا قلنا ان  
فلانا يشبه الصحابة في كمالاته علما وعملا ، فيكون اوفى التعبير  
وادقه لابراز نواحي من مآثرة العلمية والعملية ومفاخرة .

وبعد هذا التمهيد الوجيز اقول بعون الله تعالى ان العلامة  
الامام حجة الاسلام قاسم العلوم و الخيرات محمد قاسم  
النانوتوى قدس سره . يعد من ذلك الجيل الذى يشبه تماما  
بأولئك الصحابة في علمه وعمله وسائر كمالاته ، شهد به الاكابر  
من العلماء المحققين البارزين علما وفهما ودقة ، وهذا لا يخفى  
على الذين لهم البام بالثقافة الاسلامية الهندية . والحركات و  
الثورات الاسلامية فى الاوانة الاخيرة تشهد ان الامام  
النانوتوى رحمه الله كان نابغة فذا من نوابغ عصره و عبقرية نادرة من

عباقرة زمنه . وهو نفسه جاهد في الله حق جهادة ، وساس البلاد فاحسن ، وصنف فأبدع ، وخاض في العلوم النقلية والعقلية حتى صار اماماً . اثبت اصول الاسلام وفروعه والحقائق الكلية والجزئية بنهج الحكيم ، وشيّد حدود الاحكام والعقائد والاحكام الاسلامية . قال حفيده وترجمان علومه الشيخ محمد طيب القاسمي رحمته الله ناقلاً عن شيخه واستاذة المفسر البارع العلامة شبير احمد العثماني رحمته الله ما حاصله بالعربية : " ما تاتي الفلسفة طوال مائة سنين القادمة في قمص مختلفة متنوعة الا تعرفها الحكمة القاسمية وتقلعها من اصولها "

لمصنفات الامام النانوتوي رحمته الله اهمية بالغة في فهم الشريعة الاسلامية شرحها وقوانينها في ضوء العقل السليم حتى ابرزها الى الناس كافة ، وللامام النانوتوي مزية على الاقران و على من قبله من الاكابر المحققين من متكلمي الاسلام في معرفة الحكم والاسرار للشريعة الاسلامية واحكامها ، شرح الشريعة واحكامها بأسلوب جديد وبديع ورتبها ترتيباً انيقاً . قال حفيده الشيخ حكيم الاسلام قاري محمد طيب القاسمي رحمته الله (مدير لدارالعلوم ديوبند سابقاً) " و مصنفاته الحافلة بالعلوم والبحوث الدينية القيمة اسست بناء جديداً للفلسفة الاسلامية والمعارف الشرعية التي قدمها الامام ولي الله الدهلوي رحمته الله في اسلوب الهامى ، ثم تجلت هذه العلوم والمعارف عند الامام النانوتوي رحمته الله في استدلال منطقي ومنهج برهاني تقوم حجة للعوام والخواص "

تبلغ مصنفاته العلمية و رسائله و مکتوباته الشريفة التي تشمل على علوم و حكم الى ستين بل تتجاوز عنه ، فمن اهم رسائله و ادقه علماء و فها و عمقا هذه الرسالة التي نقدمها بين ايديكم "الحظ المقسوم من قاسم العلوم" باللغة العربية الفصحى، مشتملة على مسألة هامة و هي مسألة المركب و الاجزاء و تحقيق السماع و الغناء اوضحها بنهج جديد و بديع كما هو بمنهجه الخاص معروف و ممتازا، ارسلها الى تلميذه الذكي الفطين الشيخ رحيم الله البجنوري رحمه الله حين ناظر فاضلا متفلسفا من تلامذة المدرسة الخيرآبادية فالشيخ رحيم الله رحمه الله اثبت الجزء الذي لا يتجزى، و استدلى عليه من القرآن، و ابطال السماع و الغناء، كما هو داب شيخه الامام محمد قاسم رحمه الله حيث اثبت الجزء الذي لا يتجزى و استدلى عليه من القرآن (انظر لمزيد التفصيل: تقرير دليزير)، و كان الفاضل المتفلسف منكرا لهذا الاستدلال، فالشيخ رحيم الله بعد مباحثته ارسل الرسالة متضمنة للمباحث التي جرت بينه و بين تلميذ الفاضل الخيرآبادي و طلب الاستصواب او التنبيه، فارسل الامام هذه الرسالة اليه و صوب رايه ثم زاد فيها ثانياً. و حين اجاب الامام كان في ركابه الى الحج، ثم لها رجع حرر التلميذ المذكور عريضة ثانية فارسل اليه الامام في جوابه رسالة و هي مطبوعة جعلها جزء منها حيث ذكرها بالنيقة الثانية (اي المکتوب الثاني) للاستاذ العلامة خاتم الاذكياء، قاسم العلوم على العلماء. و في آخرها ذكر كرامتين جلية و خفية للاستاذ العلامة رحمه الله.

فالتلمیذ الذی الامین ابرز الینا هذا الكنز الثمین و سماه  
"الحفظ المقسوم من قاسم العلوم" فرحمة الله علیها. وذلك بعد  
وفاة الامام فی سنة عشرين بعد الف و ثلث مائة من الهجرة  
النبویة علی صاحبها الف الف سلام و تحية. والآن نبحت عن  
مكانة هذه الرسالة و اهميتها و خاصياتها القیبة النادرة. و ان  
كان الامام فی العلم و الفهم فی غاية القصوى و الفلك الاعلی  
فلك الافلاك و نحن فی تحت الثرى علما و فهما، فاین هذا من ذاك  
لكن فضل الله تعالى یعاوننی و المسئول منه ان یوفقنا الفهم  
السليم للاستفادة من علوم هذه النابغة التي یقال فی حقه لم  
تر العیون مثله و ما رای هو مثل نفسه.

مكانتها العلمية و اهميتها: لهذه الرسالة مرتبة عالیة من  
بین رسائله و كانت نادرة غیر مطبوعة من مدة مدیدة، و قد  
وصل الینا عكس نسخة محفوظة فی مكتبة لام المدارس  
دار العلوم دیوبند الهند برقم (7400). تعلم اهبة هذه  
الرسالة و مكانتها من مذكرة مكتوبة علی اعلى صفحتها للشیخ  
العلامة شبیر احمد العثماني رحمته الله حیث كتب: "قد رأینا هذه  
الرسالة، فوالله انها درة فريدة" (شبیر احمد العثماني)

و كتب فی آخرها بقلبه:

"افسوس ہے کہ عام و خاص میں سے کسی کو ان خزان کی طرف توجہ نہیں"

(شبیر احمد عثمانی)

حاصله بالعربیة "یا اسفا انه لم یوجد احد من العلماء لا

خاصة و لا عامة ان یتوجه الی هذه الخزائن العلمیة"

تبرز أهمية هذه الرسالة من تأسف العلامة العثماني رحمته و مقولته في حقها "انها درة فريدة" ولا يخفى على الفطن اللبيب المأم شيخ الاسلام العثماني رحمته بالعلوم الفلسفية والحكم والاسرار للاحكام الشرعية، يعلم من تصنيفاته وخاصة من شرحه على الصحيح للامام المسلم رحمته، فالشيخ اليق بان يتأسف على هذا الدر المكنون، وهذا يخبرنا عن ان نلم اليها الهاماً شديداً والتوفيق من الله تعالى.

خاصياتها النادرة : لا بد للباحث عن فلسفة الامام و حكمته ان يعرف خاصياته الممتازة من بين سائر الحكماء و فلاسفة الاسلام، وهذا باب يطول بنا ذكره و لا يليق بهذا المختصر. ونلخص ههنا خاصيات الامام في هذه الرسالة:

1: فاولاً فرق بين المركب والكل والاجزاء وقسم المركب الى قسمين، ثم شرح المركب الخارجى، فالمركب الخارجى عند الامام امر انتزاعى، وهى الهيئة الخارجية وانما لم يسم الامام مبادئ المركب الخارجى "بالاجزاء". وهذا مما لم يبلغ اليه احد من اهل المعقول سوى الامام النانوتوى رحمته، وذكر وجه تسمية المركب بالمركب لركوبه على ما يحيط به.

2: وثانياً شرح قول اهل المعقول ان الكل موجود بعين وجود الاجزاء او وجود الاجزاء عين وجود الكل، يعنى ان الكل موجود بوجود الاجزاء، فالمراد من الكل الهيئة الجامعة فالكل موجود بوجود الاجزاء، فان الكل منتزع لانه الهيئة الجامعة، والاجزاء مناشيها ووجود الانتزاعيات بوجود المناشى كما هو المعروف.

3: بين الفرق بين المنشاء والانتزاع وذكر نسبة العلة والمعلول بينهما.

4: شرح المركب الذهني، مثلاً الانسان مركب ذهني من الجنس والفصل لكن الجنس والفصل امران اعتباريان ليس بأجزاء للنوع حقيقة، وقد رد على من يقول بجزئيتها للنوع، فالحقيقة النوعية عنده عبارة عن الفصل وحده (لان الحقائق بسائط ما شمت رائحة التركيب) لا عن الجنس والفصل، بل الجنس منشاء لوجود الفصل وقال المناطقة خلاف ما قاله الامام النانوتوي عليه السلام، لان عندهم الجنس امر مبهم والفصل يعينه ويحصله، فالفصل عندهم في مرتبة العلة والجنس في مرتبة المعلول.

و ذكر في مسألة السباع والغناء بعض الفوائد، و ذكر مقدمة قبل المبحث وهي من ميزاته تمتازة عن المتقدمين، سرد قبل المبحث مقدمة علمية بطرز ارباب الحقائق والفقهاء، وخلاصة ما ذكره الامام بعد التمهيد والمقدمة في تحقيق السباع والغناء ان الصوت له تأثير في القلوب فالصوت ينبئ عن المضمرات والمعاني، فان كان له معنى وتأثيراً في القلوب فهو المطلوب وان لم يكن له معنى فليس بمطلوب بل لغو، فصول المزامير والغناء من هذا القبيل، لانه ليس له معنى فاين التأثير. وقد بقيت خبايا في زوايا كلام الامام الحجة ترجمان الحقائق عليه السلام ليس هذا موضعه، لان ذكرها ولا نشتغل بها مخافة التطويل، ولنكتف بهذا والعلم عند الله تعالى.

و خلاصة المقال ان هذه الرسالة عدت من كتبه النافعة

الدقيقة الغامضة، لا يستطيع مطالعتها الا من له خبرة بالعلوم وخاصة بالمنطق والفلسفة، ويدرك منزلتها ويعرف قدرها من له باع طويل في شتى العلوم.

وقد كانت تلك النسخة القديمة مملوءة من اغلاط الكتابة، فها نحن بحمد الله نقدم امامكم طبعته الجديدة مع تصحيح المتن بغاية الجهد والاحتياط، منزهة حتى المقدور عن الاغلاط القديمة مع رعاية رموز الاوقاف على نهج جديد. وسيكون ان شاء الله منا توضيحه وشرحه مع الترجمة الى اللغة الاردية في فرصة اخرى. واخيرا اعتذر ان بضاعتي في اللغة العربية و قوانينها مزجاة فالعفو من الله تعالى والعذر عند العلماء الخذاق. والعذر عند كرام الناس مقبول. والله هو الموفق لما يحب ويرضى. وما اريد الا اصلاح وما توفيقى الا بالله.

كتبه

ابوزكريا اكبر رحمن الشانجلوى الحقانى القاسمى

تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى

استاذ الحديث بدار العلوم عربيه گجرات/مردان

المشرف للمكتبة امام محمد قاسم نانوتوى ريسرچ لائبريرى/مردان

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من جعل العلم مبدء لانكشاف حقائق الاشياء، و شرف نوع الانسان من بين جميع الانواع بمجعل فصله مختصاً بذات العقلاء، وما اعظم شأن من بين حقائق الشريعة بكمال ايقانه و اتقانه، و اوضح دقائق الطريقة بنور ايمانه و عرفانه، فله جل شأنه جل المحامد، و على حبيبه المبعوث لكافة الناس كل الصلوات .

وبعد: فيقول خادم العلماء محمد رحيم الله جعل الله آخرته خيراً من اولاه! ان هذه نميقة عالية لخاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء كاشف رموز اسرار الشريعة و الطريقة المحقق المدقق استاذنا و مولانا محمد قاسم النانوتوى رحمه الله و جعل الجنة مثواه؛ الى هذا الخادم الحقير الذى هو من ادنى خدام حضرته العالوية و اضعف المتوسلين بسدته المتعالوية فى تحقيق المركب و الاجزاء و بيان حقيقة السباع و الغناء، و اتفق بأعت هذا انى بعد الرخصة عن خدمته المتبركة عقيب الفراغ عن تحصيل العلوم الضرورية ذهب بالفور الى بلدة رامفور لتكميل علم الطب و تحصيل عمله الذى هو عبارة عن المطب فى خدمة الطبيب الحاذق ذى الفيض العليم استاذى حكيم محمد ابراهيم اللكنوى اسكنه الله فى بحبوبة جنانه و افاض عليه من



بره و احسانه فعرض لي باتفاق الوقت في تلك البلدة مناظرة مع  
فاضل متفلسف و مجادل متعسف من تلامذة فضلاء خير آباد،  
المعاندین لاهل الحق و الرشاد، في اثبات الجزء الذي لا يتجزى  
من كلام رب الارضين و السموات العلى و في ابطال السباع و  
الغناء من احاديث سيد الاصفياء و خاتم الانبياء، فحققت الحق  
و ابطلت الباطل في هذا المرام كما كان حصل لي التحقيق في  
هذين الامرين من استاذنا العلامة اعطاه ربه في جنان الخلد اعلى  
المقام، و بعد ذلك حررت ما قد قررت بمقابلة ذلك المقابل و  
ارسلت في خدمته العالية رحمه الله عريضة متضمنة لما جرى  
بينى و بين ذلك المتعسف المجادل طالبا عنه الاستصواب او  
التنبية عنه على خطأ منى في هذا الباب . و اتفق ذلك الزمان  
زمان العودة على كوماء الترحال قاصدا الى زيارة بيت الله  
المتعال، فارسل قدس سره بالاستعجال في حالة العجلة في  
جواب عريضتي رسالة عالية هي عجالة نافعة و لا وهام قلوب  
المتشككين بحسن بيانه دافعة، و صوب في ذلك التحرير تقرير  
هذا الخادم الحقير اولا، ثم زاد عليه و افاد تحقيقه اللطيف في هذا  
الامر ثانيا بعنان عنايته الى ثانيا، و كانت عادته المستمرة في  
ارسال الرسائل تحريرها بلسان عريضة السائل، و لما كانت  
عريضتي مكتوبة باللسان العربية حرره هو رحمه الله ايضا في هذا  
اللسان الذى هو لسان سكان روضة الجنان و سيد الثقلين  
رسول الانس و الجان، فاودع في رسالته تدقيقات لطيفة لم  
يسمع مثلها اذن احد من اعيان الانسان و لعبرى انها خرائد

ابكار لم يطمئنهن انس قبله ولا جان، فبقيت تلك الدرة الفريدة مخفية عندي الى مدة مديدة كاستتار العذراء تحت استار الخفاء لا يراها غيري من فوق سطح الغبراء بل ولا يراها ابن الجلاء تحت سقف السماء، ولكن الآن بعد مضي الدهور و مرور السنين و الشهور على ذلك الحال القى في روعي التقدير المتعال ان جميع الرسائل لاستاذنا العلامة المحتوية على التحقيقات العلمية المحررة في اللسان العجمية قد طبعت وشاعت في اطراف العالم ما عدا هذه الرسالة المحررة باللسان العربية المحبرة بغوامض التدقيقات العلمية، فانها قد بقيت مخفية الى الآن وحالها لاحد من علماء العالم لم يعلم مع ان جميع تحقيقاته الشريفة و تدقيقاته اللطيفة لا يناسب بحالها الاستنار بل يليق بشأنها الاظهار فوق الاظهار فاحببت ان اظهر تلك الكنز المخفي واشرك فيه معي جميع اخواني من العلماء الذين هم خدام حضرته العالوية و المتوسلون بسدته المتعالية، وسميت هذه الرسالة المتبركة

### بالحظ المقسوم من قاسم العلوم

وهي هذه:

السلام عليكم وعلى من لديكم!

ثم الذي قررت في مقابلة مقابلك في اثبات الجزء الذي لا يتجزى فتقرير حسن فيه غناء للطالب المتعنت و دفاع للخصم المتعنت فلذا اتجاوز عنه افصل بين يديك حال المركب و اجزائه و اسمعك قولاً حسناً في الغناء و سماعه بعون الله تعالى و سبحانه و بمحمده و ثنائه، فاستمع لما يتلى عليك و استبق الى ما يلقي اليك:

## تحقیق المركب والاجزاء:

ایہا العزیز ! المركب مرکبان ، ذہنی و خارجی ، و ان كانت مظنة التركيب فيهما واحدة نعم تفرقت بهما السبل في طلب مصداقه و لذا اختلف مسقط اشاراتهم اليه ، فالخارجي منتزع من مباديه التي يظنها الناس اجزاء له ، فتسميتها اجزاء خطأ كبير لا محيص عن تبعتها الا بان يعتذر ان لا مشاحة في الاصطلاح ، فان الجزء شقيق الكل لا قسيم المركب ولا المركب عين الكل ولا تمثاله حتى يقال كانه هو وينطبق الاسم على مسماه و يطابق اللفظ معناه ، بل الذي دعاهم الى تسمية المركب مركبا هو ركوبه على ما يحيط به و لكن لا نجد مقتربا بهذا الشأن في المركبات الخارجية الا الهيئة الجامعة الفائزة فانها راكبة على ما تحيط به عارضة له و لذا يتقدمها و يتوقف هي عليه لولا ما ظهرت لراء رأي العين ، فمن قال ان الاجزاء موجودة بوجود الكل او وجود الاجزاء هو وجود الكل فكانما قلب صورة الحقيقة و ظهر البطن ، ان كان مسقط اشارته تركيب المركب الخارجي بل الحق الذي لا يكاد يخفى على من القى السمع و هو شهيد ان الكل الذي يعنون به الهيئة الجامعة هو موجود بوجود اجزائه على ما يرون او نقول وجود الكل هو وجود اجزائه عندهم ، فان حديث الانتزاعات بوجود مناشيها حديث حسن صحيح بل متواتر عند العقول و اصل راسخ من بين الاصول ، وهذا اصل لا يقلع و عرق لا ينزع فان المنشاء يكون علة مفيضة لوجود الانتزاعات واسطة لعروض وجودها على ما شهدت به العقول و اطمانت بها القلوب ،

هذا شان المركب الخارجى الذى كانوا فيه يمترون .

اما المركب الذهنى فلو اخبر بما ارانى فيه الحق تعالى و  
تقدس فعسى ان ياخذ الجاهلون بتلبيسى ، ولكن لا اخاف  
تحقيق السفهاء و لا تجهيل العلماء ان شاء الله ، فيقولوا ما  
شاؤا فانى لا اريك الا ما ارئى .

ايها العزيز! لو امعنت النظر لوجدت الجنس منشاء لوجود  
الفصل و الفصل مصداقا للنوع ، ثم لو خضت خوضا بليغا و  
استقمت فيه و ما اتبعت مزيغا لوجدت ان الجنس و الفصل  
كلاهما اعتباران متعانقان عند حقيقة واحدة ، فمن ولد فى  
حضن اتباع الفلاسفة و تربى بين ايديهم لبا سمع مقالتهم ، قال  
هذا مقصدى فلو نظر بعين مبصرة غير عمياء لراى ان الحقائق  
كلها بسائط ما شمت رائحة التركيب ، واحدة بوحدة ذاتية ما  
ذاقت ذائقة التكثر و التعدد ، فانها حدود محيطة مفرزة محاطها  
عن غيرها لا تقبل التقسيم فى جهة التحديد و لا سمت التحدد ،  
اما الاول فلما دريت الن النهايات على منهاج البدايات اطراف  
لمورد التقسيم ، لا اجزاء له ، و اما فى السبت الآخر فلان فى قضية  
التقسيم بقاء المقسم فى اقسامه و اندراجها تحت مقامه ، و لا  
اظن عاقلا يشك فى انها هالكة عند تقطيعها و تفريقها ، افلا  
يرون ان الدائرة المربع و المثلث و غيرها من الاشكال اذا  
قطعوها فلا دائرة و لا مثلث ، فما ذلك الا لانها حدود محيطة  
مفرزة لمحاطها عن غيرها ، فمن راى ذلك بعين غير عمياء لراى  
ان الحدود كلها اعتبارات ، فان الهيئة عن التقسيم نائية عن

مظنته ، فالقول بأن الجنس و الفصل جزءان للنوع قول هزل ، نعم لكل وجهة فلعل الذى دعاهم اليه ان الانتزاعيات لما توقف وجودها على مناشيها و انحصر بين يديها اعيت العقول فى تعقلها و حدها فان عهدة العقول هى اراءة الاشياء لاهى انشاءها كيف شاءت ، فاذن لا خفاء فى حصولها بانفسها فيها او عندها على اختلاف اقوالهم و الا فينقلب الراءة انشاء ، فلما راوا الجنس لا يترك الفصل وحدة بل اذا تحقق تحققاً معاً ظن الذين يخرصون و لا يعلمون انه جزء لما يشير اليه الفصل ، و ما وجدوا شيئاً آخر يقوم فى جنبه الا الفصل فقالوا انها جزءان للحقيقة النوعية ، و اما الذين اعينهم صافية و انوار انظارهم ثاقبة فقالوا كلا انها تخطئة و ما كان ينبغى لنا ان نتبعها ، فالحقائق عندهم متميزة بذواتها ، متشخصة بحقائقها ، فمنهاجها فى ذلك منهاج الاشكال الهندسية التى لا تفتقر فى امتيازها عن اخواتها الا الى ذواتها ، فاذن الحقيقة النوعية هى الفصل و لا مدخل فيه للجنس الا ان يكون منشاء له فانه حد له و نهايته ، فان الامتياز و التشخص الذين تدور عليهما رحي الحدود و هى الحقائق ؛ لا نجدهما الا فى يد الفصل ، فمن اشرب قلبه قولهم فلا يكاد ينزع عما عليه و من كان بمعزل عن حبهم يراه سرا باً دون عباب و قشراً دون لباب ، فلما زال عن نظرة قال لا احب الأفلين ، فلما راى الجنس منشاء للفصل قال هذا مذهبي فلما راى ان الذى هو منشاء لوجود الفصل لا يعطيه الا لونا من لونه و الباقي باقى كما كان ، ثم هو خاف تحته خفاء المطلق تحت قيوده كما انه ياخذ عنه تحدا و

يظهره اظهار الالوان لونه وجدهما اعتبارين متعانقين  
تعانق المعلولين علة واحدة قال هذا المقصد الاعلى هذا  
اكبر فالفرق في الثانى والثالث ان المعتبر في الثانى منشاء بما  
هو منشاء والباخوذ في الثالث لون من لونه وطرف منه، فاذن  
الهيئة المعلومة اذا قطع النظر عن كونها حدا لهذا ولونا  
لذلك منشاء لاعتبار كونها حدا ونهاية لهذا ولونا وجهها  
لذلك، فاذا تبين لك ان الهيئة المعلومة حد باعتبار انتهاء  
المنشاء اليه و لون باعتبار قيامها به، وهما اعتباران  
متعانقان في حقيقة واحدة فثبت ان مرجع مضمراتهم في  
الجنس والفصل هما هذان الاعتباران تعانقا تعانقا لا يكاد  
ينحل عقدهما، فبذلك التلازم عند تحقق الهيئة مألوا الى  
تركيبها وقالوا بجزئيتها والا فالامر كما قلت ان الهيئة  
بعد تحققها منشاء لهذين الاعتبارين المختلفين فاذن  
الاجزاء تكون ناشئة عن الذى يظنونه مركبا في التركيب  
الذهنى وينعكس قضية وجود الكل بوجود اجزائه فان ههنا  
الاجزاء موجودة بوجود كلها وينقلب قصة الانتزاع، فان  
الاجزاء منتزعة ههنا على خلاف ما كان في المركب الا ان  
الركوب الذى هو من قضية التركيب ههنا فلركوب المنشاء  
على انتزاعياتها لكونها مسخرة له وعلوه عليها لا لعروضه لها  
كما كان في المركب الخارجى و اياما كان فمناط التركيب هو  
الركوب ولذا كنت اقول ان مظنة التركيب فيها واحدة -  
هذا وفيه كفاية لمن سمع مقالاتي في امثال ذلك المقامات -

## تحقیق السماع والغناء:

فلذا نعرض عن هذا ونعرض عليك ما وعدناك في السماع  
و الغناء الا ان المبادئ هو ادنى عندنا والمقدمات مقدمات  
الدنيا فلذلك اقدم لك ما هداانا من المبادئ الى المطلوب .  
فاعلم اولاً ان دار الدنيا هي دار التكليف لدار الجزاء، فان الجزاء  
حسنی كانت او سيئة انما هو لدار الآخرة، ولكل اجل كتاب،  
فاذن كل ما كانت في الدنيا من سيئة او حسنة فائماً تحمل اعباء  
التكليف الشرعي وتخفيف مؤنته لا لذاتها فلو ادت الى المطالب  
الشرعية اداء طبعياً التحقت بالتكليف و اخذت من حسناتها  
الشرعي ولو كانت سيئة و الافهى على حسناتها قبيحة اما ترى ان  
لذة الطعام لما كانت داعية الى اكله كيف ابيحت ولولاها لكانت  
عاقبته التقدر و هو ناه عنه أمر للتحرز فما كان رجل يقرب  
الطعام فاذن لهدم بنيان الانسان واختل النظام وانمحي مراسم  
العبادة وذهب اسم الاطاعة، فالذي خلق لها انما هو الانسان لا  
الجمادات والنبات، قال الله تعالى "وما خلقت الجن والانس الا  
ليعبدون"، وما عداة فهو مخلوق له قال الله تعالى "هو الذي خلق  
لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء فسواهن سبع  
سموات" و ثانياً ان الله تعالى قاضي حاجات العباد قد تكفل  
بحوائجها فقد قال "وما من دابة الا على الله رزقها" فمن تكفل  
لاعظمتها حاجته لا يدعك تهيم لاخفها مؤنته ولذلك قد يسمى  
قاضي الحاجات و عليه فليتوكل المتوكلون، ولا يشتغلوا بما لا  
يعينهم فلو دخلوا في امر الرزق وما عداة من الحوائج فكانما خرجوا

عن منصبهم و مقامهم و دخلوا مدخلا الى نار تلفح لحومهم الى عظامهم الا ان الرحمة سابقة و العناية غالبة ، لا تتركهم تصيبهم عاقبة لغوهم و مكروهااتهم ، و اظن ان ما قالوا ان الوضوء مما مست النار او كما قال تبعته هذه المداخلة المبكروهة و كذا الامر بمخلع الالبسة المقطوعة المخططة المصبوغة عند الاحرام لبلايسة هذه المشاغل الممنوعة .

و اذا تمكنت منى هذا فاعلم ان الصوت انما خلق لاجل اظهار المضمرات و ابداء المكنونات و هذا سبيل التعليم ، فلو التحق به حسن الصوت لاثرا الامر و النهي في القلوب اثر الا تكاد تنقلب عما انقلبت اليه و لذلك امروا بتغنى القرآن و قراءته بلحون العرب ، و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ما اذن الله بشيء ما اذن لنبي حسن الصوت " او كما قال عليه السلام ، الا ان في القرآن غناء عن غناء كلام آخر فانه جوامع الكلم و تبیان لكل شيء فای امر خلی عنه و ای نهی فاته ، فاذن لا حاجة الى الدعوة بغناء الاشعار و التغنى بها بعد كلام الغفار ، نعم لا مشاحة قبل تقرر موجبات الكراهة ، فانظر من كلام ان حسن فحسن ، و ان قبح فقبيح ، فمن نظر الى هذا اجاز لمن قلبه مطبئن بذكر الله ، و بذكر الله تطبئن القلوب ، و منع من كان هائما في فراق الامار د و النساء والهائيا في اشتياق مشتهاة الجآذر و الظباء ، و هذا هو النفاق الذي ينبت الغناء انبات الربيع البقل ، فان الحب و ما والاة فانما هو لله الجميل و العبادة و ما والاها للعزیز الجلیل ، و تلك كالسبب للمسبب ، فان العبادة و هي التذلل



نتيجة الحب واثرة، لولا ما تذلل احد لاجل احد، اما ترى ان الطامع و الخائف كلاهما يتذللان بين ايدي اقربائهما لحب المال او نفسهما والعيال، واما العاشق المحب فحبه ظاهر وعشقه باهر و لا تجد تذلا يعدو عن هذه الاقسام فاذا كانت العبادة في قبالة المحبة وانت احببت غير الله فكأنما نافقت فيما قلت لا اله الا الله و لا معبود الا الله، و لكن عليك ان لا تغفل ان انبات الغناء النفاق باثارة نار الاشتياق و اشعاله مشعلة نار الفراق لا ترتبط احدهما بالآخر رابطة طبيعية، فاذن لو كان الغناء مشيرا للنفاق و الشقاق يكون ايضا مهيجا لداعية شوق الاسلام و الايمان، فان الحب مشترك و المهيج واحد، و المحبوب اغير و افضل و اعلى و اجل و احب و اجمل، فان كان لا ثارته للنفاق محرما للمنافقين، يكون لتهيجه لليمان حلالا طيبا للمؤمنين، بل مدعوا لله محبوبا مستحبا. الى ههنا انتهى افكار اهل الحقائق---

اما علماء الاحكام و هم ورثة الانبياء و ان رزق الآخرون عن ميراثهم؛ فمنهم من ذهب مذهب علماء الحقائق، ومنهم من سلك مسلك الانبياء عليهم السلام بتحريم الحلال على الخواص و قاية عرض العوام سنة الانبياء عليهم السلام، فلما راوا ان الغناء سنة المنافقين و لا مساغ للاجازة لبعض دو بعض للاختلاط و الاشتباه في الحالات سدوا بابها و منعوا عن اقتربها و قالوا ان في القرآن عزاء من الغناء و هذا هو مذهب اكثر الحنفية كما يقولون، لكن المحرمات بعضها فوق بعض و بعضها دون بعض، فالحرام الذي حرّمته نشأت عن فتنة

الناس حقيق ان لا تقول في مرتكبه شيئاً يسوءه بل عليك ان تخفض النظر فلعله من المحبين المؤمنين . والمسئلة مختلف فيها و اختلاف العلماء رحمة ، فما يدريك ان تؤذيه فتؤذى الله تعالى و تقدس . و اذا احطت بما بسطت بين يديك تبين لك ان لذة السماع تابعة لمؤدى الاصوات فقضى الله حاجته الاسماع بخلق الاصوات والنطق واللسنة والحناجر ، ولما كانت الاصوات قارة للصباح شاقة لطباقتها خلقها الله تعالى و تقدس بلذة لو احست بها نفس السامع اقبلت عليها اقبال المحب على المحبوب و الطالب على المطلوب الا ان لذة اصوات الزمير و المعازف بمعزلة عن تادية المعاني و اظهار الضبائر و هى التى خلقت لها الاصوات و اللسان الناطق فاذن تكون هذه اللذة مطلوبة لاجلها لا لغرض خلقت له الاصوات و الاسماع و الصباح والقراع ، فاذن لا موالاة لها للتكليف فكيف التحليل ؟ ثم ان الزمير مصنوعة للعباد و اخترعها بنو آدم و اصوات الحناجر خلقها خالق آدم ، خلقها قضاء لحاجة الاسماع ثم حبها بعد ما كانت مؤلمة بقرع الصباح بخلق اللذات فيها ، فلما كان الله قضى حاجته فما الذى اوجه الى اختراعها و اضطره الى اتباعها ؟ اما كان له غنية فى اصوات لطيفة و آلة طريفة ؟ فلما تدنست بأيدي الناس بعد ما كانت بمعزلة عن المعاني فحق لها ان تحرم ، نعم لو كانت قاضية نحب الانسان بالبيان لا غمضوا عن تضييع اوقات الانسان ولا جازوا بها له ، كما اجازوا بالاطعمة المطبوخة والالبسة المقطوعة ؛ فانها قاضية حوائجه ودافعة مضاره .

هذا وفيه غناء ان شاء الله عن كثير من الاقوال والحمد لله الكبير المتعال، فعليك ان تتأمل فيه مرة بعد اخرى ثم عليك ان تثبط فوق المعتاد فان الحياة بالميعاد والموت بالهرصاد الا ان تحيط بالادوية المستعملة في المطب فانه عذر مقبول لها فيه من نفع الناس . حررت اليوم ما حررت وانا على عجل لها انا على ظهر السير غدا او بعد غد ان شاء الله فستسمع قريبا ان قاسما راح بعيدا . اليوم ثامن من شوال برؤية التاسع والعشرين فقد راي الهلال اليوم ههنا جم غفير من الناس فقط ...

الى هذا المقام قد تمت النبيقة العالية لاستاذنا العلامة خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء في تحقيق المركب و الاجزاء و بيان حقيقة السماع و الغناء . و الآن يلتبس خادم حضرته العالية في خدمة الاخوان من العلماء المتوسلين بسدته المتعالية ان استاذنا ومولانا العلامة بعد ارسال هذه الرسالة الى هذا الخادم بالتعجيل قعد على هوجاء الترحيل الى بيت الرب الجليل كما اشار اليه في ختام هذه النبيقة بأشارة لطيفة لا يخفى لطفها على صاحب الطبع اللطيف، ولما كان ذلك الزمان المعلوم زمان محاربة الروس بسلطان الروم فمن اجل ذلك ظن الظانون ان ذهابه رحمه الله في هذا الوقت الى ديار العرب ليس الا لغرض ان يدخل في زمرة احياء لا يموتون ، و ذلك لان الناس كانوا يعلمون من قبل انه قدس سره كان قد فرغ قبل هذا عن اداء عبادة الحج فريضة و نافلة مرة بعد اولى و كرة بعد اخرى، فظنوا في هذه الحالة و فطنوا انه ليس داع لذهابه العالي الى تلك الديار في

هذه البرة الا لامر فخيم الشأن احرى بشانه الفخيم مناسبا لعلو  
 همته و مقتضى لعادته المستمرة ، و لطيف هذا الخيال بدون  
 التفكير في المال عرض لبالي باقتضاء الطبع من فرط الحزن و  
 اللال فلما رجع رحمه الله الى وطنه المألوف مع الخير و عافية  
 الحال و دفع بقدمه الشريف عن قلوب خدام حضرته كلفة  
 اللال ، حررت في خدمته الشريفة عريضة فارسل في جوابها الى  
 شفقتة على بالعجلة نميقة عالية مختصرة غير طويلة ، و عريضته  
 ذكرها ايضا في هذه الجريدة لا يخلو عن فائدة جديدة ولا اقل من  
 حصول البركة بكلامه لخدام حضرت المتبركة و هي هذه:

### النميقة الثانية لاستاذنا العلامة

خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء

من الفقير محمد قاسم الى جامع الكمال

المولوى رحيم الله سلمه الله تعالى

السلام عليكم !

اليوم ورد كتابكم الشريف فسرتني سرّكم الله ، انتم  
 تسئلون عن سر رحلتى في الشتاء وما سواه من احوالى ؛ فاستمع يا  
 اخي ! للحج فضيلة لا تكاد تبلغها عبادة اخرى ففيه تنويه شان  
 المحبوب و رجاء مغفرة الذنوب و اثاره آثار المحبة و اقامته اطوار  
 الهدوء و اعتلاق بالجمال و اشتياق الى الكمال ، فهل من مذهب  
 يكون صحيحا سويا له بلاغ الى بيت الحرام يستمع تلك الفضائل  
 ثم لا يقطع الحبال ثم قال الله تعالى في شان بيته الحرام " و من

دخله كان آمنا " وفي شأن نبیه علیه و علی آله و اصحابه الصلوة و السلام " و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك... الخ " و كانت خطيئاتي احاطت بي فرايت الاعتلاق بهذه الوسيلة و رجوت الغفران بهذه الحيلة فلما رجعت و ركبت البحر اخذتني حمى نافضة و اصابني بها قى شديد حتى شرفت منه على الهلاك و استياس مني الاصحاب و ظن الناس ظن السوء و لولا ادعية الاكابر و الاصاغر لكنت اليوم نسيا منسيا فشفاني الله بغير دواء و قواني بلا غذاء و ردني الى بيتي صحيحا سليما الا اني لم ابلغ اليوم اشدى لما ان الطاقة ذهبت سريعا و عادت بطيئا و لتقرء مني السلام على مسيح الزمان حكيم محمد ابراهيم خان ---

قد تمت النقيقتان الشريفتان لاستاذنا العلامة الحبر القمقام الجامع بين الشريعة و الطريقة كاشف رموز الحقيقة صاحب الكرامات الخفية و الجليلة خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء مولانا محمد قاسم النانوتوى قدس سره العزيز ، نقلتها عن خطه الخاص المكتوب بيده بحول الله وقوته ومدده ، و الآن احب ان الحق بختام كلامه الشريف اعني هاتين الرسالتين اللطيفتين كراميتيه الشريفتين اللتين قد ابصرتهما بي عن هاتين لاضام في رؤيتهما كما لا يضام في رؤية القمر ليلة البدر ، احدهما جليلة و اخرها خفية . اما الاولى فهي انها حضرت في خدمته المتبركة لاخذ شرف تكميل العلوم منه فشرعت صحيح البخارى اولا منه رحمه الله و جعل وقت التدريس عليه حين فراغه عن صلوة الاشراف ، فذهبت في

خدمته بالكتاب بعد فراغه عن الصلوة لاقراء عليه حديث الرسول عليه الصلوات فوجدته متكئا بالجدار على هيئة السكون و الوقار مشغلا بالوظيفة و بيده المتبركة السبحة كانت تظهر بالنظر اليه الهيبة والعظمة، ولما فتحت الكتاب و شرعت القراءة فتنحى عن الجدار و آوى بيده الى ان اكف عن القراءة فسكتت متادبا على هذه الكيفية العجيبة متعجبا، ثم اقبل الى غضبان اسفا وقال لي مخاطبا الى متاسفا ان ادنى مرتبة الادب لقراءة الحديث الشريف ان يكون القارئ متوضا، و اذن نظرت الى حالى فوجدتنى غير متوض فعلمت بعين اليقين انه قدس سره فى زمرة المحدثين كما انه فى طبقة المحدثين نظر بنور اليقين الى بلا وضوء فى هذا الحين ثم بعد هذا ما قرعت الحديث الشريف عليه فى حالة الحدث ابدا لا خطاء ولا عمدا، وهذه هى كرامته الجليلة بلا مرية - و اما الثانية اعنى كرامته الخفية فهى انه رحمه الله كثيرا ما كان يقول مخاطبا بي على سبيل التخصيص ان الدنيا مقدرة لكل واحد من الناس قدرها الله له تقديره لا مرد بقدره و لا نكيرا انها لا تزيد و لا تنقص لاحد بالطلب و لا غير الطلب بل هى تصيب الكل بقدر نصيبه سواء طلبها او لم يطلب نعم يتحقق بين كلتا صورتين هذا القدر من الفرق انك ان طلبتها تذهب امامها متذلا كالعبد بين يدي المولى، و ان لم تطلبها تجيى هى عندك بنفسها حال كونها ذليلة كالجارية بين يدي مولاه، و الغرض انها فى كلتا الحالتين تصيبك بالسرية بلا مرية بدون تفريق الكثرة والقلة فلك الخيار

ان شئت تأخذها بالعزة و ان رضيت اخذتها بالذلة ، و كلما كان  
رحمه الله يقول هذا القول مقبلا الى بالتخصيص ما كنت ادري في  
ذلك الوقت معناه ، و ما كنت افهم في ذلك الحين رمز ما عناه ، و  
لكن لما ترخصت عن خدمته المتبركة و حصلت علم الطب و  
كملت عمله و اشتغلت بعلاج المرضى فحينئذ دريت معنى  
كلامه اللطيف و فهيت رمز مرامه الشريف انه قدس سره  
بصفاء باطنه و فراسة قلبه و النور الذي اودعه الله في قلب  
الهم من علم بالايقان ان هذا الخادم لحضرة العالوية يصير طبيبا  
بعد حين من الزمان ، و حال اكثر اطباء الا من رحمهم الله و  
قليل ما هم انهم في حب الدنيا نشوان و في طلبها الوالهان و  
الحيران فكان هذا الكلام منه رحمه الله لي النصيحة مقتضى  
للشفقة ان لا ادخل في زمرة اقراني من اطباء هذا الحين  
المختارين الدنيا على الدين المنهكين غاية الانهباك في  
تحصيل الاموال غير مباليين وبال الآخرة و نكالها في البال ، فالحق  
معاذ الله بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا و  
هم يحسبون انهم يحسنون صنعا ، فوالله ما نسيت الى الان  
نصيحته المملوءة بكرامته الناشئة عن شفقته ، و انا حال اتغالي  
بالطهارة عامل بها بحسب الطاقة لا ادخل بيوت الامراء الا  
كدخولي في بيت الخلاء ولا ارجح الامراء في العلاج قط على الغرباء ،  
لا ادنس عريضتي في محبة الدنيا و لا اجعل وقعها في مقابلة  
العقبى ، و اعلم هذا الامر باليقين كاني اراه بالعينين ان النصيب  
يصيب و لو كان بين الجبلين ، و غير النصيب لا يصيب و لو كان

بين الشفتين، نعم اتخذت صنعة البطابة حيلة ظاهرية لكسب المعيشة، و اعلم باليقين ان الدنيا تصلى الى بهذه الحيلة ما كانت لي المقدرة صافية كانت او مكدرة بقول قدوة ديننا و خليفة نبينا صلى الله عليه وسلم امير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضى الله عنه؛ ايها الناس اشتغلوا الوجه معيشتكم بيد الكسب واعتلوا في هذا الامر باتخاذ السبب فان الله تعالى لم تجر عادته بأن يعطى هو الرزق احدا بيده بلا واسطة، ولعبرى القول الحق ما قال من كان ينطق على لسانه الحق رضى الله عنه، فان انتظام هذا العالم منوط بالاسباب فلات حين مناص لاحد من الناس عن اشتغاله بالاكْتساب ولكن لا يريب من آمن على رسول الانس و الجن و قلبه مطمئن بالايمان فى ان كلا من الاسباب والاكتساب حيلة ظاهرية لانتظام العالم من رب العلمين لاعلة حقيقية له فان العلة الحقيقية لكل شىء عند ارباب الحقيقة انما هى الارادة التامة للمختار التام و القادر المطلق على التمام على جميع اقواله و افعاله بعزته و جلاله، و من ظن غير ذلك فهو باليقين هالك كما يزعم المتخردون من المؤمنين بمزخرفات الفلسفة و المصدقين لا باطيلها هداهم او خذلهم الله.

ولها كان نظرة العالى قدس سره بالغاً كمال البلوغ و عارجاً غاية العروج الى اوج العلة الحقيقية غير مبالى بالاسباب الظاهرية فقد منعنى شفقتة على عن اتخاذ الاسباب الظاهرية قائمة مقام العلة الحقيقية فى تحصيل زخرف متاع الدنيا بها، و صرف عنان الهمة اليها و الاتكاء عليها كما يقتضيه شان



الطبابة على ما جرت به العادة لاكثر الاطباء الا من عصمهم الله واعطاهم بفضلهم الامان وقليل ما هم في الزمان، فانظروا ايها الاخلاق الى صفاء باطن من كان صاحب العرفان كيف نظر هو بعين اليقين الى الحالة المخفية وما سنح بعد مرور السنين، فهذه الكرامة الثانية له رحمه الله وان كانت خفية في الابتداء ولكن صارت جليلة في الانتهاء، هذا وفي ذكر هاتين الكرامتين غناء عن ذكر اخواتهما، ذكرتهما انموذجة على ان هذه الجريدة لا تسع لتذكرة كراماته العديدة التي عددها كثير وعددها غير يسير، فاكثفوا عليها وانظروا بعين العظمة اليها لعل الله يرزقكم ببركته صلاحا ويعطيكم بها فلاحا، ثم ايها الاخوان اني لما تألفت هذه الرسالة وبلغت النوبة الى تحرير هذه الكرامة رثيت استاذنا ومولانا العلامة تلك الليلة في المنام انه قدس سره قائم في المسجد الجامع الذي في محلة بلدي هذه وحوله ازدهام من الخواص والعوام وفي يده قرطاس مكتوب وهو يعظ به الناس بطرز محبوب مجلبا للقلوب وانا قائم بين يديه انظر متعجبا اليه واتفكر في قلبي ان عادة مولانا العلامة لم تجربو عظ الناس بنذريعة القرطاس فانه كامدا ما يعظ الناس بالتقرير لا بالتحرير، فلما استيقظت من المنام القى تعبير هذه الرؤيا الصادقة في روعي رب الانام ان في وعظه الناس بواسطة التحرير اشارة لطيفة الى ما اظهرت للناس كلماته اللطيفة في هذه الرسالة الشريفة فكان في قمت في مقامه في تبين مرامه، وهذه الرؤيا الصادقة ايضا في الحقيقة من قدس سره كرامة تنبئ عن

اختصاصى به على منه شفقتة و الحمد لله على هذا والحق ان جملة  
تقريرى و تحريرى فى تبیان حقائق العلوم و دقائقها فى الواقع من  
كراماته العظمى و الا فانا اعلم من انا، اللهم اجعل بحق محبته و  
طفيل بر كته خاتمتى و خاتمة جميع اخوانى من خدام حضرته  
العالية و المتوسلين بسدته المتعالية على اتباع السنة و  
التوحيد انك حميد مجيد و فعال لها يريد.

قد فرغت عن تحرير هذه الرسالة الموسومة بالحفظ المقسوم  
من قاسم العلوم فى احدى و عشرين من شهر شوال سنة عشرين  
بعد الالف و ثلث مائة من هجرة سيد الثقلين عليه و على آله و  
اصحابه الف الف صلوات و تحية - آمين يا رب العالمين -  
كتب هذه الرسالة النافعة اضعف عباد الله  
محمد رحيم الله اوصله الله الى ما يتمناه - فقط

تمت بالخير



عکس قدیم

## الحظ المقسوم من قاسم العلوم

حجتہ الاسلام حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کی تالیفات کے متعلق  
شیخ الاسلام حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی ایک نادر تحریر

افسر سے کہ عام دفاع میں سے لے کر  
ان خزانوں کے طرف تو جہ نہیں۔

شبیر احمد عثمانی

بشارك في الدنيا وفقدك في الآخرة  
قال الله تعالى من بعدك خير

بسم الله الرحمن الرحيم

# الحظ المقسوم من قاسم العلوم

والاخيرا  
كنية من القناع  
عن جبر الوجب والامتناع

قال العياشي من دابة خير فليترك في الدنيا

المطبع العلم في  
الكتاب

بسم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسمان من جعل العلم مبدء لاكتشاف حقائق الاشياء وشرف نوع  
 الانسان من بين جميع الانواع فجعل فصله مختصاً بذات العقلاء  
 وما أعظم شأن من بين حقائق الشريعة بكمال إيقانه واثقانه  
 وواضح دقائيق الطريقة بنور إيمانه وعرفانه فله جل شأنه  
 جل المحامد وعلى جيبه البعوث لكافة الناس كل الصلوات و  
 بعد فيقول خادما العلماء محمد رحيم الله جعل الله آخرته

خیرا من اولاده ان هذه نمتة عالیتها تامة الاذکاء واسم العلوم على  
 العلماء کاشف رموز الشریقة والطریقة المحقق المبدق استاذنا ومولانا  
**محمد قاسم النانوتوی** رحمہ اللہ وجعل علی الجنة مشواہ الی  
 هذا الخادم الحقیر الذی هو من اذنی خدام حضرتہ العالیة  
 واضیعف التوسیلین بسدۃ العالیة فی تحقیق المركب والاجزاء  
 ویبان حقیقة السماع والغناء واتفق باعث هذا فی بعد الرخصة  
 عن خدمۃ المیزکة عقب الفراغ عن تحصیل العلوم الضروریة  
 ذهبت بالفور الی بلدة رامفور لتکیل علم الطب وتحصیل عمله  
 الذی هو عبارة عن الطب فی خدمۃ الطیب الماذق ذی الفیض  
 العیم استاذی حکیم **محمد ابراهیم الکنوی** اسکنہ اللہ فی بحبوحة  
 جنانہ وافاض علیہ من برہ واحسانہ فعرض لی باتفاق الوقت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## التنبیه

قد صحت الاغلاط الواقعة في كتابة هاتين الرسالتين لما كانت  
ضرورية الانبالة وتركت للكثرة منها التي هي متعلقة <sup>بالحظ</sup> بتفسير

والكتابة مثل تحرير الاسماء الموصولة باللامين وكتابة

التاء القصيرة المتصلة بطرفي بناء الهاء بعدها وامثالها

من الاغلاط التي تبعد احصاء اعدادها فليصححها

حين المطالعة الناظر بالنظر الغائب

والقلب الحاضر وليستعن بحول

الحاضر الناظر

# الزبد لا غلط الخط المقسوم من قاسم العلوم

صفحة سطر غلط صحح صفحہ سطر غلط صحح

۳ ۳ لا ینجزی لا ینجزی ۵ ۷ الجره المحررة

۳ ۱۱ فاصداى فاصداى ۶ ۶ یتخرے یتخرے

۴ ۳ دافعه دافعه ۷ ۱ متفرع متفرع

۴ ۵ عادة عادة ۸ ۱۰ اللذنه اللذنه

۵ ۱ العندا العندا ۹ ۶ ویتزل ویتزل

۵ ۳ الحلاء الحلاء ۱۱ ۷ منشئة منشئة

۵ ۶ العجیبة العجیبة ۱۱ ۱۱ زان الذین



صفحہ سطر غلط	صحیح	صفحہ سطر غلط	صحیح
۱۲	۳	قشر قشرا	۱۸ ۵
۱۳	۱۰	الجزاء الجزاء	۱۸ ۷
۱۵	۱	كلما كان كلما كانت	۱۹ ۸
۱۵	۱	يحمل يحمل	۲۰ ۲
۱۵	۴	ولو كان ولو كانت	۲۱ ۹
۱۷	۴	تبيع فبيعت	۲۷ ۸
۱۸	۸	مامت ممامت	۲۹ ۱
۱۶	۱۰	هذا المشا غل هذا المشا غل	۲۹ ۲
۱۷	۵	لشي بشئ	۲۹ ۴
۱۸	۱	الجاوز الجاؤر	۳۰ ۲

صفحة سطر غلط صحیح صفحه سطر غلط صحیح  
 ۳۳ ۶ بوجه لوجه ۳۶ ۴ هذا کذا هذا کذا  
 ۳۴ ۵ النامة النامة



# المزید لا غلاط کشف القناع عن وجه الوجوب والامتناع

صفحه سطر غلط صحیح صفحه سطر غلط صحیح

۴	۹	الربانین الربانین	۱۲	۱۰	یزاداد یزاداد
۵	۳	لبلاء البلاء	۱۳	۸	فطرقتہ فطریقہ
۷	۵	غیر منافقین غیر منافقین	۱۳	۱۱	لعدم لعدم
۷	۹	واقفین واقفین	۱۵	۳	الحجۃ الحجۃ
۸	۷	العقلین العقلین	۱۵	۳	بمکن بمکن
۹	۷	الذی الذی	۱۵	۴	هذا الصور هذا الصور
۱۳	۱۱	ما یردنه ما یردنه	۷	۱۱	معدوما معدوما
۱۲	۱	لضیقتہ لضیقتہ	۱۸	۹	الثقلیۃ الثقلیۃ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹	۶	یزعمون ینزعمنہ انہ	۵	دینا دیننا			
۲۰	۵	الثاقبة الثاقبة	۴	مطلقة المطلقة			
۲۳	۷	یناہ بیناہ	۲۲	الانم الانم			
۲۶	۱۱	فالاول والثانی	۲۳	هو ما اذا جی ما واجبی			
۲۷	۳	یصیر یصیر	۲۳	او متنع او متنع			
۲۷	۷	الثانی الاول	۲۳	الاقول الاقوال			
۳۱	۶۳	لوجوب لوجوب	۲۶	لعلم العلم			
۳۲	۱۰	یتربب یتربب	۲۸	وقدره وقدره			
۳۹	۱	تقولون يقولون	۲۸	الامضیاء الاصفیاء			
۴۱	۳	اعقلا عقلا	۴۹	نجرید نجرید			

صفر	سفر	غلط	صح	صفر	سفر	غلط	صح
۵	۲	لا اوت	لا اوت	۵۳	۵	والا بعد	ولا بعد
۵	۱۱	اسوار	الاسوار	۵۲	۳	ليس يتبع	ليس يتبع
۵۰	۵	يتقدم	يتقدم	۵۹	۶	بالج	بالج

فی تلك البلد مناظره مع فاضل متفلسف ومجادل متعسف من  
 تلامذته متضلاء خیرا بآداب المعاندين لاهل الحق والرشاد في اثبات  
 الجزء اللزيم لا يتجزى من كلام رب الارضين والسموات العلی  
 وفي ابطال السماع والغناء من احاديث سيد الاصفیاء وخاتم  
 الانبیاء فحققت الحق وابطلت الباطل في هذا الدرام كما كان حصل  
 لی التحقیق فی هذين الامرین من استاذنا العلامة اعطاء  
 ربه فی جنان الخلد اعلی المقام وبعد ذلك حررت ما قد  
 قدرت بمقابله ذلك المقابل وارسلت فی خدمته العالیة <sup>الله</sup> حمید  
 عریضه متضمنه لما جرى بینی و بین ذاك المتعسف المجادل  
 طالبا عنه الاستصواب والنبینه عنه علی خطاء منی فی هذا الباب  
 واتفق ذاك الزمان زمان التعادة علی كرماء الرجال قاصدا لی

زیادة بیت الله المتعال فارسل قدس سره بالاستیصال فی  
 حالة العجلة فی جواب عریضتی رساله عالیته عجلاته نافعه و  
 لا وهام قلوب المتشککین بحسن بیانہ دافعه و صوب فی ذالک  
 التحریر تقریر هذا الخادم الحقیر اولا ثم مراد علیه و افاد تحقیقه  
 لللطیف فی هذا الامر ثانیاً بعنان غایته<sup>الیه</sup> ثانیاً و كانت عاده المستمره  
 فی ارسال الرسائل تحریرها بلسان عریضته السائل ولما كانت  
 عریضتی مکتوبه باللسان العربیة حرره هو رحمه الله ایضاً فی  
 هذا اللسان الذی هو لسان سكان روضه الجنان و سید  
 الثقلین رسول الانس و الجنان فاودع فی رسالته تدقیقات  
 لطیفه لم یسمع قط مثلها اذن احد من اعیان الانسان و  
 لعمری انها خرائد ابکار لم یطشهن انس قبله ولا جان فبقیت

تلك الدرة الفريدة مخفية عندي الى مدة مديدة كاستنار العذراء  
 تحت استار الحياء لا يراها غيري من فوق سطح الغبراء بل لا يراها  
 ابن الجلاء تحت سقف السماء ولكن الآن بعد مضي الدهور ومور  
 السنين والشهور على ذلك الحال التي في روع القدير المتعال  
 ان جميع الرسائل لاستاذنا العلامة المحتوية على التحقيقات العلمية  
 المحرقة في اللسان العجمية قد طبعت وشاعت في اطراف العالم ما  
 عدا هذه الرسالة المجترحة باللسان العربي المبحرة بغوامض المتدقيقات  
 العلمية فانها قد بقيت مخفية الى الآن وحالها لاحد من علماء  
 العالم لم يعلم مع ان جميع تحقيقات الشريعة وتدقيقات الطبقة لا  
 يناسب مجالها الاستنار بل يليق بثانها الاظهار فوق الاظهار  
 فاجبت ان اظهر تلك الكنز المخفي واشرك فيه مع جميع اخواني



من العلماء الذين هم خدام حضرة العالمة والمتوسلون  
بإمتة العالمة وسميت هذه الرسالة المنبركة بالخط المقسوم من

قاسم العلوم وهي هذه

السلام عليكم وعلى من ديك

نشا الذي قررت في مقابلة مقابلك في اثبات الجزء الذي لا  
يتجزى فتقر من فيه غناء للطالب التمتع ودفاع للحصم المتعبد

فلذا اتجاوز عنه وافصل بين يديك حال المركب واجزائه

واسمعك فوالحسن في القاء وسامع بعون الله تعالى سبحانه و

بحمدك وثنائه فاستمع لما يتلى عليك واستبق الى ما يلقي اليك ايها

العزيز المركب مركبان ذهني وخارجي وان كانت مظنة التركيب فيها

واحدة نعم تفرقت بهم السبل في طلب مصداقه ولذا اختلف

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

مسقط اشاراتهم اليه فالتحاجي متفرع من مباديه التي يظنها  
 الناس اجزاء له فتسميتها اجزاء خطأ كبير لا يحصى عن تتبعها  
 الا بان يعتد بان لا مشاحته في الاصطلاح فان الجزء شقيق الكل  
 لا قيم المركب ولا المركب عين الكل ولا مثاله حتى يقال كانه هو  
 وينطبق الاسم على معناه ويوافق اللفظ معناه بل الذي عايناه  
 الى تسميته المركب مركبا هو ركونه على ما يحيط به ولكن لا نجد  
 مقترنا بهذا الشان في المركبات الخارجية الا الهيئته الجامعة  
 الفانة فانها راكبة على ما تحيط به عارضة له ولذا يتقدمها  
 ويتوقف هي عليه لولاها ما ظهرت للرأى العين فمن قال  
 ان الاجزاء موجودة بوجود الكل او وجود الاجزاء هو  
 وجود الكل فكأنما قلب صورة الحقيقة ظهر البطن ان كان مسقط

اشارتہ ترکیب المركب الخارجی بل الحق اللذی لا ینکاد یخفی علی  
 من القی السمع وهو شهید ان کل الذی یعنون بہا لہیئۃ  
 الجامعۃ هو موجود بوجود اجزائہ علی ما یرون او نقول وجود  
 کل هو وجود اجزائہ عندہم فان حدیث وجود الانتزاعی  
 بوجود مناسیہا حدیث من صحیح بل متواتر عند العقول واصل  
 راسخ من بین الاصول و هذا اصل لا یقلع و عرق لا ینزع  
 فان المتناہی یكون علیہ مفیضۃ لوجود الانتزاعیات واسطۃ  
 لوجودہا علی ما شہدت بہ العقول و اطمانت بہا  
 القلوب ہذا شان المركب الخارجی اللذی کانوا فیہ یمتدون  
 اما المركب المذہبی فلوا خبر بما ارانی فیہ الحق تعالیٰ و تقدس  
 نفسی ان یاخذ الجاہلون بقلیبی و لکن لا اخاف تحجیق المسفہا

ولا تحصيل العلماء انشاء الله فيقولوا ما شاؤا فاني لا اريك الا ما ارادني  
 بها العزيز لو امتعت النظر لوجدت الجنس متشاء لوجود الفصل  
 والفصل مصداقا للنوع ثم لو خضت خوضا بليغا واستقمت فيه  
 وما اتبعت مزيفا لوجدت ان الجنس والفصل كلاهما اعتباران  
 متباينان عند حقيقة واحدة فمن ولد في حضن اتباع الفلاسفة  
 ونزلي بين ايديهم لما سمع مقالتهم قال هذا مقصدي فلو نظر  
 بعين مبصرة غير عمياء لرأى ان الحقائق كلها بائنة ما شئت  
 رائحة التركيب واحدة بوحدة ذاتية ما ذاقته ذائقة التكثر  
 والتعدد فانها حد ودحيطته مفرزة محاطها عن غيرها لا تقبل  
 التقسيم في جهة التحديد ولا سمت التحدد اما الاول فلما دريت  
 ان النهايات على منهاج البدايات اطراف لمورد التقسيم لا اجزاء

له واما في السمات الاخر فلان في قضية التقسيم بقاء المقسم في  
اقسامه وانما اجها تحت مقامه ولا اظن عاقل لا يشك في انها هالكة  
عند تقطيعها وتفريقها فلا يرون ان الدائرة المربعة والمثلث  
وغيرها من الاشكال اذا قطعوا هالكة فلا دائرة ولا مثلث فماذا ذلك  
الا لانها احد ومحيطه مفترقة لمحاظها عن غيرها من رؤى ذلك  
بعين غير عياء لرأى ان الحد ودكها اعتبارات فان الهيئة عن  
التقسيم نائية عن مظنة فالقول بان الجنس والفصل جزئان  
للتنوع قول هزل فغم لكل وجهته فلعل الذي دعاهم اليه  
ان الانتراعات لما توقف وجودها على مناسبتها وانحصر بينيديها  
اعتيت العقول في تعقلها وحدها فان عهدة العقول هي اراءة  
الاشياء لا هي انشاءها كيف شاءت فاذا ن لا خفاء في حصولها

بانفسها فيها وعندها على اختلاف اقوالهم والا فينقلب الاراء  
 انشاء فلما راوا الجنس لا يترك الفصل وحده بل اذا تحققوا تحققت  
 معاضن الذين يحرسون ولا يعلمون انه جزء لما يشير اليه الفصل  
 وما وجدوا شيئا آخر يقوم في جنبه الا الفصل فقالوا انها جزء  
 للحقيقة النوعية واما الذين اعينهم صافية وانوار انظارهم  
 ناطقة فقالوا كلا انها تخطية وما كان ينبغي لنا ان نبتعها بالحقائق  
 عند هممتنا بدواتها متشخصة بمحاثها فمنها جها في ذلك منها  
 الاشكال الهندسية التي لا تقتصر في امتيازها عن اخوانها  
 الا الى ذواتها فاذا الحقيقة النوعية هي الفصل ولا يدخل  
 فيه للجنس الا ان يكون منشاء له فانه حده ونهايته فان الامية  
 والعشخص الذين تدور عليهم ارحى الحدود وهي الحقائق

لا نجد ما الا في يد الفصل فمن اشرب قلبه قو لهم فلا يكاد  
 ينزع عما عليه ومن كان بمنزل عن جهم يراه سرا بادون عباب و  
 قشر دون لباب فلما زال عن نظره قال لا احب الاقلين فلما رأى  
 الجنس منشاء للفصل قال هذا مذهبه فلما رأى ان الذي هو  
 منشاء لوجود الفصل لا يعطيه الا لونا من لونه وللباقى باقى كما  
 كان ثم هو خاف تحت خفاء المطلق تحت قيوده كما انه ياخذ  
 عنه تحدد او يظهر اظهار الا لوان لونه وحدهما اعتبارين  
 متعاقبين تعاقب العلولين علت واحدة قال هذا المقصد الاعلى  
 هذا اكبر فالفرق في الثانى والثالث ان الاعتبار في الثانى  
 منشاء بما هو منشاء والماخوذ في الثالث لون من لونه وطرف  
 منه فاذا ان الهيئة العلوية اذا قطع النظر عن كونها هذا لهذا

ولولذلك منشاء لا اعتبار كونها حدا ونهاية لهذا ولولنا  
 وجهها لذلك فاذا تبين لك ان الهيئة العلوية حد  
 باعتبار انتهاء المنشاء اليه ولون باعتبار قيامها به وهما  
 اعتباران متعاقبان في حقيقة واحدة فثبت ان مرجع مضمونهم  
 في الجنس والفصل هما هذان الاعتباران تعاقبا تعاقبا لا يكاد  
 ينحل عقدهما فبذلك التلازم عند تحقق الهيئة ما لو ايسر  
 تركيبها وقالوا يخرج بينهما والافالامر كما قلت ان الهيئة بعد  
 تحققها منشاء لهذين الاعتبارين المختلفين فاذا ان اجزاء  
 تكون ناشئة عن الذي يظنون مركبا في التركيب الذي  
 وينعكس قضيتي وجود الكل بوجود اجزائه فان ههنا الاجزاء  
 مرجئة بوجود كلها وبتقلب قصته الانتزاع فان الاجزاء



مستترقة ههنا على خلاف ما كان في المركب الا ان الركوب  
 الذي هو من فضيئة التركيب ههنا في الركوب المنشأ على  
 انتزاعياتها تكونها مسخرة له وعلوه عليها لا تعرضه لها كما  
 كان في المركب الخارجي واما ما كان في مناط التركيب هو الركوب  
 ولذا كنت اقول ان مظنة التركيب فيها واحدة وهذا وفيه  
 كفايته لمن سمع مقالاتي في امثال ذلك المقامات فلذا  
 لغرض عن هذا لغرض عليك ما وعدناك في السماع  
 والغناء الا ان المبادئ هو ادى عندنا والمقدمات مقدما  
 لدينا فلذلك اقدم لك ما عهدنا من المبادئ الى المطلق  
 فاعلموا ولا ان دار الدنيا هي دار التكليف لا دار الجزاء فان  
 الجزاء حسنة كانت او سيئة انما هو لدار الاخرة وكل اجل

تحقيق السماع والغناء

کتاب فاذا نکل ما کان فی الدنیا من سیئۃ او حسنة فانما تحمل  
 اعباء التکلیف الشرعی وتخفف مؤننه لذلک لانها افلوات الی المطالب  
 الشرعیۃ اداء طبعیا التحقت بالتکلیف واخذت من حسنہا الشرعی  
 ولو کان سیئۃ والا فہی علی حسنہا فی تحملہا ترے ان لذۃ الطعام لما  
 كانت داعیۃ الی اکلہ کیف اہمیت ولولا ہا لكانت عاقبتہ التقدیر  
 وهوانہ عند أمر للتحرز فما کان رجل یقرب الطعام فاذا نکلہم  
 بنیان الانسان واختل النظام وانحی مراسم العبادۃ وذهب  
 اسم الاطاعۃ فاللذی خلق لها انما هو الانسان لا الجمادات و  
 البیئات قال اللہ تعالی وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
 وما علہ فهو مخلوق لہ قال اللہ تعالی هو اللذی خلق لکم ما فی  
 الارض جمیعاً ثم اسقوہ الی السماء فسنولہن سبع سموات وثانیاً

ان الله تعالى قاض حاجات العباد قد تكفل بحوائجها فقد قال  
وما من دابة الا على الله رزقها فمن تكفل لا عظمها حاجته  
لا يدعك تهيم لا خفها مؤنته ولذا لك قد ليست قاضى الحاجات  
وعليه فليترك المتوكلون ولا يستغلوا بما لا يعينهم فلو دخلوا  
فى امس الزرق وما عداه من الحوائج فكانا خرجوا عن منصبهم و  
مقامهم ودخلوا مدخلا الى نار تلحقهم الى عظامهم الا ان  
الرحمة ما بقته والعناية غالبة لا تشركهم تصيبهم عاقبة لغوهم  
ومكروها تهم واطن ان ما قالوا ان الرضوع بها مست الناس  
كما قال تبعته هذا المدخل المكدرة وكذا الامر بجمع الالبسة  
المقطوعة الخيطة المصبوغة عند الاحرام بلباسه هذا المشاعر  
الممنوعة واذا تمكنت منى هذا فاعلم ان الله تعالى انما خلق

لأجل أطوار الضمات وأبداء المكونات وهذا سبيل التعليم  
 فلولا تحقق به حسن الصوت لأش الأمر والنهي في القلوب أثر  
 لا تكاد تنقلب عما انقلبت اليه ولذلك أمر بالتغني القرآن  
 وقراءته بلحون العرب وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ما أذن الله بشيء ما أذن لبني حسن الصوت أو كما قال إلا أن  
 في القرآن غناء عن غناء كلام آخر فانه جوامع الكلم وتبيان  
 لكل شيء فانه أمر خلى عنه وإي نهى فانه فاذن لا يحتاج  
 إلى الدعوة فغناء الأشعار والتغني بها بعد كلام الغفار نعم  
 لا مشاحة قبل قهر موجبات الكراهة فانظر من كلامه أن حسن  
 فحسن وإن قبيح ثقبه فمن نظر إلى هذا أجاز لمن قلبه مطمئن  
 بذكر الله وبذكر الله تظمن القلوب ومنع من كان هائماً

فی فراق الامار و النساء و الهاء فی اشتیاق مشغلة الجاؤرا  
 و انطواء و هذا هو التفیق الذی یبینه الغناء ابناة الربیع  
 البقل فان الحب و ما و لاه فانما هو لله الجمیل و العبادة  
 و ما و لاه للعزیز الجمیل و تلك له کالسبب للسبب فان العبادة  
 و هي التذلل نتیجتا للحب و اشره لولا ما تذلل احد لا حد لما تر  
 ان الطامع و الخائف كلاهما يتذللان بین یدیه اقرب نصما  
 حب المال او نفسا و العیال و اما العاشق المحب فحب ظاهر و  
 عشقه باهر و لا تجد تذلا یعد و عر هذه الاقسام فاذا كانت  
 العبادة فی قبالة المحبة و انت احببت غیر الله فکانتا نفقت  
 فاما قلت لا اله الا الله و لا معبود الا الله و لكن علیک ان لا  
 تغفل ان ابناة الغناء التفیق باثارة ناله لا اشتیاق و شغال

تشعلت نار الفراق لا ارتبط احدهما بالآخر رابطته طبيعته فاذ  
 لو كان الغناء مثيل للنفاق والشقاق يكون ايضا مهيما لا يمت  
 شوق الاسلام والایمان فان الحب مشترك والمهيج واحد  
 المحبوب اعيى وافضل واعلى واجل واحب واجمل فان كان  
 الاثاره للنفاق محرم للمنافقين يكون تهيج الایمان حلالا  
 طيبا للمؤمنين بل مدعوا لله محبوا مستجابا له ههنا انتهي افكار  
 اهل الحقائق اما علماء الاحكام وهم ورثة الانبياء وان  
 رزقوا الآخرون عن ميل ثم فمنهم من ذهب مذهب علماء  
 الحقائق ومنهم من سلك سلك الانبياء عليهم السلام بتجريح  
 المحلول على الخواص وقايتة عرض العوام سنته الانبياء عليهم  
 السلام فلما رآوا ان الغناء سنته المنافقين ولا مساع للاجازة

بعض دون بعض للاختلاف والاشتباه في الحالات سدوا  
 بابها ومنعوا عن اقتل بما دقوا لوان في القرآن عزاء من الغناء  
 وهذا هو مذهب اكثر الخفية كما يقولون لكن المحرمات بعضها  
 فوق بعض وبعضها دون بعض فالحرام اللذی حرمت لذات  
 عن فتنه الناس حقیق ان لا تقول في من تكتب شيئاً يسوءه بل  
 عليك ان تغض النظر فلعلم من المحيين المؤمنين والمسئلة  
 مختلف فيها واختلاف العلماء رحمة فما يدريك ان تؤذيه  
 فتؤذيه الله تعالى وتقدس واذا احطت بما بسطت بين  
 يدك تبين لك ان لذة السماع تابعية لمودع الاصوات تقف  
 الله حاجتها لاسماع يخلق الاصوات والنطق والاسمعية  
 والمخارج ولما كانت الاصوات فارعة للصماخ شأقة طباقها

خلقها الله تعالى و تقدس ببلدة لواحت بها نفس السامع اقبلت  
 عليها اقبال المحب على المحبوب و الطالب على المطلوب الا ان  
 هذه اصوات المزامير و المعازن بمغزاة عن تادية المعاني  
 و اظهار الضمائر و هي التي خلقت لها الاصوات و اللسان  
 الناطق فاذا ن تكون هذه اللغة مطلوبة لاجلها لا لغرض  
 خلقت له الاصوات و الاسماع و الصماخ و القراع فاذا ن  
 الاموالاة لها للتكليف فكيف التحليل ثمان المزامير مصنوعة  
 للعباد و اخترعها بنو آدم و اصوات الخناجر خلقها خالق  
 آدم خلقها قضاء الحاجة الاسماع ثم جيبها بعد ما كانت موقوفة  
 بقرع الصماخ فخلق اللغات فيها فلما كان الله في حاجته فما  
 الذي اوجبه الى اختراعها واضطره الى اتباعها اما كان



لغنیة فی اصوات بطیفة والآطریفة فلما تدلست بایک الناس  
 بعد ما كانت معزلة عن المعانی فحق لها ان تحرم نعم لو كانت  
 قاضیة نخب الافان بالبیان لا غمضوا عن تضییع اوقات  
 الانسان ولا جازوا بهالکما اجازوا بالاطعمة المطبوخة <sup>لبسته</sup> والا  
 المقطوعة فانها قاضیة حوائجهم ودافعة مضادة هذا وفيه  
 غناء انشاء الله عن كثير من الاقوال والحمد لله الکیس المتعال  
 فعلیک ان تتأمل فی مرة بعد اخری ثم علیک ان تثبط ثروق  
 المقاد فان الحیاة بالمیعاد والموت بالمصاد الا ان تحیط بالادوية  
 السعلة فی الطب فان عذر مقبول لما فیہ من نفع الناس  
 خربت الیوم ما حرت وانا علی عجل لما انا علی ظر السیر عذرا ان  
 بعد عید انشاء الله فستسمع قریبا ان قاسما راح بعید الیوم

انما من شوال برحیۃ التاسع والعشیرین قد راعى الهلال الیوم  
 مناجم غیر من الناس فقط الی هذا المقام قد تمت النمیقة  
 العالیة لاستاذنا العلامة خاتما لاذکیاء قاسم العلوم علی  
 العلماء فی تحقیق المركب والایضاء ویان حقیقة السماع والثناء  
 والآن یلتبس خادم حفیظ العالیة فی خدمۃ الاخوان من  
 العلماء المتوسلین بسدۃ المتعالیة ان استاذنا ومولانا العلامة  
 بعد ارسال هذه الرسالة الی هذا الخادم بالتعجیل <sup>فعل</sup> علی شای  
 البتر جیل الی بیت الرب الجلیل كما اشار الیه فی ختام هذه  
 النمیقة الشریفۃ بأشارة لطیفۃ لا یحقی نطفها علی صاحب الطبع  
 اللطیف ولما کان ذاك الزمان العلوم زیان محاربة الروم  
 بسلطان الروم فمن اجل ذاك ظن الظانون ان ذهابه

رحمہ اللہ فی ہذا الوقت الی دیار العرب لیس الا لغرض ان  
 یدخل فی ترمۃ احياء لا یموتون وذلک لان الناس کانوا  
 یعلمون من قبل انہ قدس سرہ کان قد فرغ قبل ہذا عن اداء  
 عبادۃ الحج فزیعتہ ونافلتہ مرۃ بعد اولی وکرۃ بعد اخری  
 فظنوا فی ہذہ الحالۃ وفتنوا انہ لیس داع لذهابہ العالی  
 الی تلک الدیار فی ہذہ المرۃ الا من فحیم الشان اخری لثانہ  
 الفحیم مناسبا لعلوہمۃ وبقضی عبادتہ المستمرۃ ولطیف ہذا  
 الخیال بدون التفکر فی المال عرض لبالی باقتضاء الطبع من  
 قریۃ الحزن والملال فلما رجع رحمہ اللہ الی وطنہا لما لوف  
 مع الحین وعافیتہ الحال ودفع یقہ ومسا الشریف عن قلوب  
 خدام حضرتہ کلفت الملال حررت فی خدمتہ الشریقۃ

عریضۃ فارسل فی جوابها الی شفقتہ علی بالجملة منیقتہ  
عالیۃ مختصر غیر طویلة وعریضۃ ذکرها ایضا فی  
ہذہ الجریۃ لا یخلو عرفاً ثمة جدیدۃ ولا اقل من  
حصول البرکۃ بکلامہ لخدمۃ حضرتہ المبرکۃ وہی ہذہ

المنیقتہ الثانیۃ لاستاذ العلما

خاتمہ الاذکیاء قاسم العلما علی

من الفقہین محمد قاسم الی جامع الکمالات

الولوی رحیم اللہ سلیمانہ تعالی السلام علیکم الیوم

ورد کتابکم الشریف فترنی سرکم اللہ انتم تسئلون عن

سر رحلتی فی الشتاء وما سواہ من احوالی فاستمع یا اخ

للح فزیلہ لا تکاد تبلغها عبادۃ اخری ففیہ تنویہ شان المحبون

ورجاء مغفرة الذنوب واثارة انوار المحبة وواقعة  
 الطوار والمودة واعتلاق بالجمال واشتياق الى الكمال  
 فهل من مذنب يكون صحيحا سوى بالبر بلاغ الى بنية الحرام  
 ليستمع تلك الفضائل ثم لا يقطع الجبائل ثم قال الله  
 تعالى في شان بنية الحرام ومن دخله كان امنا وفي شان  
 بنين عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولو انهم  
 اذ ظلموا انفسهم جاؤك الخ وكانت خطيئاتي احاطت بي  
 فرأيت الاعتلاق بهذه الوسيلة ورجوت العفوان  
 بهذه الحيلة فلما رجعت وركبت البحر اخذتني حمى نافضة  
 واصابني بھمة شديدة حتى شئت مني على الهلاك  
 واستياس مني الاصحاب وظن الناس ظن السوء و لو لا

ادعيتہ الاکابر والاصاغر لکنتم الیوم نسیا منیائشفا  
 ۱۔ اللہ بغیر دواء و قوائی بلا غدا و مردنی الے بیتے  
 صحیحاً سلماً الا انی لما بلغ الیوم اشدی لما ان الطاقۃ  
 ذهبت من یعاً و عادت بطیئاً و لتقر منی السلام علی  
 مسیح الزمان حکیم محمد ابراهیم خان قد تمت  
 التیقنات الشریقتان لاستاذنا الغلام الحبر القمقام  
 الجامع بین الشریعۃ والطریقۃ کاشف رموز الحقیقۃ  
 صاحب الکرامات المحضیت والجلیلۃ خاتم الاذکیاء  
 قاسم العلوم علی العلماء مولانا محمد قاسم النالوتی  
 قدس سرہ العزیز نقلتہا عن خطہ الخاص المکتوب  
 بیدہ لاجول اللہ وقوتہ مددہ والآن احب ان الحق

بتمام کلام الشریف اعنی ہاتین الرسالتین اللطیفین  
 کرامتیا الشریفین اللتین قد ابصر قہما بعینہ ہاتین  
 لاضامہ فی روتہما کما لا یضام فی روتہما القمر لیلۃ البدر  
 احدہما جللیۃ واخرہما خفیۃ اما الاولی فیہا احاط  
 فی خدمۃ المتبرکۃ لاخذ شرف تکمیل العلوم منہ فشرعت  
 صحیح البخاری او لامنہ رحمۃ اللہ وجعل وقت التدریس علیہ  
 حین فراغہ عن صلوة الاشراف قدہبت فی خدمۃ  
 بالکتاب بعد فراغہ عن الصلوة لا قرء علیہ حدیث  
 الرسول علیہ الصلوٰۃ فوجدتہ متکئا بالحیدر علی ہیکل  
 السکون والوقار مشغولا بالوظیفۃ وبیۃ المتبرکۃ  
 الممتعۃ کانت تظہر بالنظر الیہ الہیۃ والعظمت واس

فتحت الكتاب وشرعت القراءة فتتج عن الجدار وراوى  
 بيده الى ان اكف عن القراءة فسكت متادبا على هذه  
 الكيفية العجيبة متعبا ثم اقبل الى غضبان اسفا وقال  
 لي مخاطبا الى متاسفا ان ادنى مرتبة الادب لقراءة الحديث  
 الشريف ان يكون القارى متقضا واذن نظرت الى حالى  
 فوجدتني غير متروض فعلت بعين اليقين انه قد س  
 سه في زمرة المحدثين كما انه في طبقة المحدثين نظريون  
 اليقين انى بلا وحنوء في هذا الحين ثم بعد هذا ما تترعت  
 الحديث الشريف عليه في حالة الحديث ابدل لاختفاء  
 ولا عمدا وهذه هي كرامته الجليلة بلا مسيئة ولما الثانية  
 اعتق كرامته الحقيقية في انه رحمه الله كثير ما كان يقول مخاطبا



بی علی سبیل التخصیص ان الدینا مقدرة لكل واحد  
 من الناس قدرها الله له تقدير لا مرد بقدره ولا نیکرا غنا  
 لا تنید ولا تنقص لاحد بالطلب ولا غیر الطلب بل ھے  
 لقیب الكل بقدر نصیبه سواء طلبها او لم یطلب نعم تحقیق  
 بین کلما الصورتین هذا القدر من الفرق انک ان طلبتها  
 تذهب اما ما متدالا کا لعبد بین یدى المولى وان لم  
 طلبها تجھے ھے عندك بنفسها حال کونها ذلیلة کالجاریتہ  
 بین یدى مولاهما والغرض انھما فی کلما الحالتین لتعصبک بالشر  
 بل امریتہ بدون لفريق اکثرة والقلۃ فلك الخیار ان شئت  
 تاخذها بالغرة وان رضیت اخذتها بالذلة وکلما کان  
 رحمہ الله یقول هذا القول مقبلا الی بالتحصیص ما کنت

اُدْرِی فی ذالک الوقت معناه وما کنت افهم فی ذالک  
 الحین بمنزله معناه ولكن لما ترخصت عن خدمتہ المبتکر  
 وحصلت علم الطب وکملت عملہ واشتغلت بعلاج المرضى  
 فحينئذ دريت معنى كلامه اللطيف وفهمت رمز ما  
 الشريف انه قدس سره بصفاء باطنه و فراسته قلبه  
 والنور اللدني اودع الله في قلبه المؤمن علما لا يقان  
 ان هذا الخادم لمحضرة العالمة بصير طبيا بعيد حين  
 من الزمان و حال اكثر اطباء الا من رحمهم الله و  
 قليل ما هم انهم في حب الدنيا نشوان وفي طلبها  
 الواطآن والحيران فكان هذا الكلام من رحمته الله  
 لي النصيحة مقتضى للشفقة ان لا ادخل في زمر اقراني

من اطباء هذا الحين المختارين الدنيا على الدين السمكين  
 غاية اكل انفسك في تحصيل الاموال عین میالین و بال  
 الآخرة و نكالها في البال فالحق معاذ الله بالآخرین  
 اعمالا للذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون  
 انهم يحسنون صنعا فوالله ما لیت الى الآن نصيحتهم  
 المملوكة بكرامته الناشئة عن شفقتهم و انحال اشتد باله بالبطا  
 عامل بما يجب الطاقة لا دخل في بيت الامراء  
 الاكد خولي في بيت الخلاء ولا ارجع الامراء في العاذل  
 قط على الغرباء لا ادرس عريضتي في محبة الدنيا و لا ارجع  
 وقعها في مقابلة العقبة واعلم هذا الامر باليقين كما في  
 اراه بالعينين ان الضيب يصب ولو كان بين الجبالين

و غیر النیب لا یصیب و لو کان بین الشفتین نعم اتخذت صنعة  
 البلبابة حيلة ظاهريه لكسب المعيشة و اعلم باليقين ان الدنيا  
 فصل الى هذه الحيلة ما كانت الى القدرة صافية كانت  
 او مكدرة بقول قدوة ديننا و خليفته نبيا صلى الله عليه  
 وسلم امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه  
 ايها الناس اشتغلوا لوجه معيشتكم بيد الكسب و اعتلوا  
 في هذا الامر بانقاذ السب فان الله تعالى لم يجر عادته بان  
 يعطي هو الرزق احدا بيده بلا واسطة و لعمرى القول  
 الحق ما قال من كان ينطق على لسانه الحق رضي الله عنه  
 فان انتظام هذا العالم منوط بالاسباب فلا تبت حبيبت  
 شاف لا حد من الناس عن اشتغالهم بالاكساب و لكن

لا یریب من آمن علی رسول الانس والجان وقلوبهم  
 بالایمان فی ان کلام من الاسباب والا کتاب حیلۃ ظاهریۃ  
 لا نظام العالم من رب العالمین لعلۃ حقیقیۃ له فان  
 العلۃ الحقیقیۃ لكل شئ عند ارباب الحقیقۃ انما هی الارادة  
 النامۃ للمختار النام والقادر المطلق علی التمام علی جمیع احواله  
 و افعاله بعزته وجلاله من ظن غیر ذالک فهو بالیقین هالک  
 کما یرحم المتحصر من المومنین بمن خرفات الفلسفۃ  
 والمصدقین لا باطیلها هداهم او اخذ لهم الله -  
 ولما کان نظم العالی قدس سره بالغاکمال الباطن وعارجا  
 غایت العروج الی اوج العلۃ الحقیقیۃ غیر مبالی بالاسباب  
 الظاهریۃ فقد منغی شفقۃ علی عن اتخاذ الاسباب

الظاهرية فائمة مقام العلة الحقيقية في تخيير الناس بين  
 شناع الدنيا بما وصفت عنان الهتاليها والآلة وعليها  
 بما يقتضيه شأن الطبابة على ما جرت به العادة لاكثر الأطباء  
 الامن عصمه الله واعطاهم بفضل الامان وقيليل ما هم  
 في الزمان فالنظر اليهما الخلاق الى صفاء بالين مع  
 صاحب العرفان كيف نظر هو بعين اليقين الى الجسامة  
 الخفية ما سمع بعدم روال السنين فلهذا الكليات الثمانية  
 لرحمة الله وان كانت خفية في الايتين اذ لو لم يردت  
 بليت في الانتهاء هذا وفي ذكر ما بين الايتين متبين  
 انتهاء عن ذكر اخواتها ذكرتها انما رتبة على ان صفاء  
 الطمينة لا تقع لتذكر كون اماتة العديك التي في عالم

كثير وعد ها غير يسر فاكفوا عليها وانظروا العين العظمى  
 اليها هل الله يرزقكم بين كتبه صلاحها ويعطيكم بها فلاحا  
 شما علموا ايها الاخوان اني لما تالفت هذه الرسالة  
 وبلغت النوبة الى تخرين هدا الكرامته رأيت استنادنا  
 ومولانا العلامة تلك الليلة في المنام انه قد سرسرة  
 قائم في المسجد الجامع الذي في محلة بلدتي هذه و  
 حوله ازدهام من الخواص والعوام وفي يده قرطاس  
 مكتوب وهو يعطيه الناس بطرز محبوب بجلبا للقلوب  
 وانا قائم بين يديه انظر متعجبا اليه واتفكر في قلبي ان  
 عادة مولانا العلامة لم تجربوا عطا الناس بشيء ريعه  
 القرطاس فانه كان مدا ما يعطى الناس بالتقريب لا بالتخير

ہذا یتقظت من المنامات لے تعبیر ہذا الروایۃ الصادقۃ  
 فیہ عرب الانام ان فی وعظ الناس بواسطۃ التحریب  
 شامہ لطیفۃ الی ما اظہرت للناس کلماتہ اللطیفۃ فی ہذا  
 فیہ الشریفۃ فکانے قمت فی مقامہ فی تبیین سرامہ  
 و ہذا الروایۃ الصادقۃ ایضا فی الحقیقۃ من قد من  
 سہ کرامتہ تبی عن اختصا صہ بدو علی من شفقۃ والحمد لله  
 حل ہذا الحق ان جملہ تقریری و تحریری فی تبیان حقائق  
 العلویہ و قائلہا فی الواقع من کراماتہ العظیمہ و کلامہ  
 اہل من انا اللہ ما جعل یحق محبتہ و یحبہ بل یؤثر فی  
 و غا من جمیع اخوانی من خدامہ و حضراتہ العظامۃ  
 البقر سلین لیلۃ تم التنا لیلۃ علی ابراہیم الخلیل علیہ السلام



اقتل حمید مجید و فعال لما یرید قد فرغت عن تحریر هذه

الرسالة الموسومة بالخط المقسوم من قاسم العلوم

فی احدی وعشرین من شهر الشوال

سنة عشرين بعد الالف وثلاث

مائة من هجرة سيد الثقلين عليه

وعلى آله واصحابه الالف

الفصلوات وتحيات

آمین یا رب العالمین

کتب هذه الرسالة النافعة اضحفت عبادة الله محمد وحمید

اوصلها لله الی ما یتناه فخط

**شئت بالخیر**

مقالات حجۃ الاسلام 17 جلد ون پرایک نظر

حضرت حجتہ الاسلام  
رحمہ اللہ کی سوانح پر  
مشتمل اہم مضامین و  
مقالات

الدليل المحكم مع شرح  
اسرار الطهارة  
افادات قاسمية  
اجوبة الكاملة  
لطائف قاسمية

قبله نما  
تنوير النبراس  
الحظ المقسوم  
من قاسم العلوم

مکتوب ہشتم  
مکتوب ہفتم  
مکتوب ششم

اسرار قرآنی  
انتباه المؤمنین  
تحذیر الناس  
مناظرہ عجیبہ  
تصفیۃ العقائد  
انتصار الاسلام

اجوبہ از بعین

فرائد قاسمیہ  
فتویٰ متعلق  
دینی تعلیم پر اجرت

مکتوبِ نهم  
مکتوبِ دہم  
مکتوبِ یازدہم  
مباحثہ سفرِ رُکی

بدرية الشيعية

مکتوب کرامی  
مضامین و مکتوب الیہ  
”انوار النجوم“  
اُردو ترجمہ قاسم العلوم  
مکتوب اوّل  
تخلیق کائنات سے  
پہلے اللہ کہاں تھا؟  
یعنی مکتوب دوم

## تقریر دلیذیر

جمال قاسمی  
مکتوبات قاسمی  
(متعلق اسرار الطہارۃ)  
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ  
کے علم و فضل اور  
حالات و واقعات پر  
متفرق مضامین  
حکمت قاسمیہ  
سند حدیث (عربی)  
علمی خدمات

آپ حیات

قصائد قاسمی  
فیوض قاسمیہ  
روداد چندہ بلقان  
حجۃ الاسلام

مکتوب سوم  
مکتوب چهارم  
مکتوب پنجم

گفتگوئے مذہبی  
(میلہ خدائشی)  
مباحثہ شاہ جہاں پور  
جواب ترکی بترکی  
براہین قاسمہ

تحفة الحمية  
مصانح التراويح  
الحق الصريح  
في اثبات التراويح  
توثيق الكلام  
في الانصات خلف الامام

Our online Islamic Bookstore:  
Email Address: [talefat@gmail.com](mailto:talefat@gmail.com)  
**[www.taleefat.com](http://www.taleefat.com)**  
Like us on Facebook: [www.facebook.com/taleefat](https://www.facebook.com/taleefat)

ادارہٴ تالیفات اشرفیہ  
پتہ: قمارہ ملتان پاکستان